



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**MESTIÇAGENS E COLONIZAÇÃO: VISÕES HISTORIOGRÁFICAS**  
**SOBRE A AMÉRICA PORTUGUESA**

**João Aurélio Travassos Pires Júnior**

Orientador: Profº. Drº Mozart Vergetti de Menezes  
Linha de Pesquisa: Ensino de História e Saberes Históricos

João Pessoa - PB  
2013

# **MESTIÇAGENS E COLONIZAÇÃO: VISÕES HISTORIOGRÁFICAS SOBRE A AMÉRICA PORTUGUESA**

**João Aurélio Travassos Pires Júnior**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciência Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em História, Área de Concentração em História e Cultura Histórica.

Orientador: Prof. Dr. Mozart Vergetti de Menezes

Linha de Pesquisa: Ensino de História e Saberes Históricos

João Pessoa - PB

2013

*P667m Pires Júnior, João Aurélio Travassos.*

*Mestiçagens e colonização: visões historiográficas  
sobre a América Portuguesa / João Aurélio Travassos  
Pires Júnior.-- João Pessoa, 2013.*

*107f.*

*Orientador: Mozart Vergetti de Menezes*

*Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA*

# **MESTIÇAGENS E COLONIZAÇÃO: VISÕES HISTORIOGRÁFICAS SOBRE A AMÉRICA PORTUGUESA**

**João Aurélio Travassos Pires Júnior**

Dissertação de mestrado avaliada em \_\_/\_\_/\_\_ com conceito \_\_\_\_\_

## **BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Mozart Vergetti de Menezes**

**Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba**  
**Orientador**

---

**Prof. Dr. Ricardo Pinto de Medeiros**

**Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal de Pernambuco**  
**Examinador Externo**

---

**Prof. Dr. Acácio Catarino**

**Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba**  
**Examinador Interno**

---

**Prof. Dr. Carlos André**

**Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba**  
**Suplente Interno**

---

**Profa. Dra. Juciene Ricarte Apolinário**

**Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba**  
**Suplente externo**

## RESUMO

O conceito de mestiçagem tem sofrido diversas modificações ao longo do tempo. Para o Brasil colonial, o estudo desse conceito é fundamental para o entendimento de sua historiografia, bem como do estabelecimento das ciências sociais no país, sendo Gilberto Freyre o primeiro e o mais consistente autor a desenvolver uma historiografia da mestiçagem no Brasil. Partindo desse pressuposto, o presente trabalho de dissertação tem o objetivo de analisar visões distintas sobre o conceito de mestiçagem, contidas em obras historiográficas representativas tanto para o desenvolvimento do tema, quanto para o entendimento do conceito. O presente trabalho procura observar as transformações que o conceito de mestiçagem sofreu, à luz da leitura de cinco autores relevantes à compreensão do tema: Gilberto Freyre, Carl Degler, Charles Boxer, Serge Gruzinski e, por fim, Larissa Viana. Os autores analisados são representativos de diferentes culturas historiográficas, bem como de visões do passado diferenciadas e divergentes sobre a mestiçagem. Assim, é trilhado um caminho que se inicia com a análise do conceito em Freyre, e o equilíbrio de antagonismos que o acompanha, identifica “leituras estrangeiras” que o endossaram, bem como discordaram de suas teses. Em seguida propõe uma leitura sobre a inovação do conceito na obra do historiador francês Serge Gruzinski e, por fim, percebe, na leitura da historiadora Larissa Viana, uma visão peculiar sobre a mestiçagem, ligada à noção de identidade, debate próprio dos tempos atuais e representativo das temáticas dos estudos culturais mais recentes.

## **ABSTRACT**

The concept of miscegenation has changed throughout the years. When it comes to Colonial Brazil, the study of this notion is key for the understanding of its historiography and also for the establishment of the social sciences in the country, being Gilberto Freyre the first and most reliable author to have developed a historiography of miscegenation in Brazil. The present dissertation study aims at analyzing different takes on the the concept of miscegenation, that are found in representative historiographical works that are important for the development of the theme and for the understanding of the concept as well. This study intends to observe the transformations that the concept of miscegenation has suffered, using the reading of five authors that are relevant to the comprehension of the topic: Gilberto Freyre, Carl Degler, Charles Boxer, Serge Gruzinski and Larissa Viana. The referred authors are representative of different historiographical cultures besides they represent different and divergent past points of view about miscegenation. Therefore, there is a trail that begins with the analysis of the concept by Freyre and the balance of antagonism that follows, identifies foreign readings that endorsed it as well as disagreed with it. Next, it is proposed a reading about the inovation of the concept found in the works of french historian Serge Gruzinski and finally it is noted, by reading the works of historian Larissa Viana, an unusual point of view about miscegenation, which is connected to the notion of identity, a current discussion that represents the themes of the most recente cultural studies.

## SUMÁRIO

|                                                                                         |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUÇÃO .....                                                                        | 8   |
| CAPÍTULO 1 .....                                                                        | 15  |
| UM PERCURSO SOBRE A MISTIÇAGEM.....                                                     | 15  |
| 1.1 - Gilberto Freyre: a mestiçagem e as hierarquias da “cultura luso-brasileira” ..... | 18  |
| 1.2 - Carl Degler: história comparada sob a influência de Gilberto Freyre .....         | 25  |
| 1.3 - Charles Boxer: uma visão crítica da mestiçagem .....                              | 32  |
| CAPÍTULO 2 .....                                                                        | 45  |
| O Pensamento Mestiço de Serge Gruzinski .....                                           | 45  |
| 2.1. Os mecanismos da conquista: mestiçagens, ocidentalização e globalização .....      | 52  |
| 2.2. Mestiçagem, colonização e imagens .....                                            | 64  |
| 3.1 A lógica da mestiçagem: a “pureza de sangue” .....                                  | 75  |
| 3.2 – A construção da identidade parda .....                                            | 85  |
| 3.3 – As culturas historiográficas da mestiçagem .....                                  | 93  |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS .....                                                              | 99  |
| ANEXO 1.....                                                                            | 101 |
| ANEXO 2.....                                                                            | 102 |
| FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....                                               | 103 |

## INTRODUÇÃO

Este trabalho é fruto de uma trajetória acadêmica que remonta aos primeiros anos de pesquisa no grupo de estudos “A Conquista do Rio Ruim: a construção do olhar da Companhia das Índias Ocidentais sobre o Nordeste do Brasil (1630-1654)”, vinculado ao grupo CNPq “Estado e Sociedade no Nordeste Colonial” da Universidade Federal da Paraíba, sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Regina Célia Gonçalves, com a participação de um grupo de alunos da graduação em história da UFPB.

Participamos de reuniões periódicas, dedicadas à discussão de obras referenciais ao estudo do período colonial, em especial os autores que voltados ao estudo sobre o século XVII, no qual o tema da mestiçagem era ainda mero coadjuvante e não figurava como uma possibilidade de estudos posteriores.

Foi desse espaço de convivência e discussões que surgiu a ideia de por em prática o projeto PIBIC UFPB/CNPq coordenado também pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Regina Célia Gonçalves e intitulado “*Os ‘brasis’ e o jesuíta: os povos indígenas nos escritos do padre António Vieira*”<sup>1</sup>, que teve tempo de vigência entre agosto de 2009 e julho de 2010. O projeto pretendia, em síntese, desvendar no discurso do jesuíta Padre António Vieira as representações sobre os povos indígenas brasileiros do século XVII.

Partindo de questionamentos surgidos do projeto de pesquisa, chamou-nos atenção a necessidade de trabalhar não mais o olhar do “outro europeu” (no caso, Vieira) sobre o “outro indígena” (no caso, os grupos existentes no Estado do Maranhão e Grã-Pará), mas a produção acadêmica sobre os processos de mestiçagem, tema recorrente tanto nos autores clássicos sobre o período colonial quanto nos cronistas e documentos dos séculos XVI e XVII, basta

---

<sup>1</sup> O projeto se dividiu em dois planos de trabalho, um deles intitulado “*Os ‘escritos instrumentais’: os brasis na obra do pregador António Vieira*”. Este plano de trabalho, levado adiante por nós, teve o objetivo de estudar as relações entre Vieira e os povos indígenas e, principalmente, a leitura que o jesuíta fez desses povos, partindo de seus escritos. No decorrer dos trabalhos nos focamos na análise da missão da serra de Ibiapaba, tomando os escritos ditos instrumentais como referencia de análise. O outro plano de trabalho teve como objetivo elaborar uma análise da leitura de Vieira acerca dos povos indígenas tomando como referência os sermões, em especial: “Quinta Dominga da Quaresma” (1654), “Sexagésima” (1655), “Primeira Oitava da Páscoa” (1656), “Espírito Santo” (1657) e “Epifania” (1662). Desta forma, o trabalho como um todo, se propunha a estabelecer uma análise da visão vieirina sobre os povos indígenas, desde a formação da Companhia de Jesus até a missão da serra de Ibiapaba, com ênfase neste segundo ponto. Ao longo do desenvolvimento desse projeto, travamos conhecimento com as obras de Serge Gruznski, o que nos despertou sobre a necessidade de desenvolver o tema aqui proposto.



citarmos o próprio padre António Vieira e o seu sermão XX, ou o código de leis da América espanhola, a *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, de 1681, aqui analisados.

Também nos chamou atenção a leitura de um autor, até então desconhecido em nosso meio, que abordava a mestiçagem através de uma concepção inovadora e instigante. Serge Gruzinski tem sido incorporado à bibliografia de alguns historiadores brasileiros e com isso sua produção tem se tornado, cada vez mais, uma forte influencia para as abordagens sobre o período colonial no Brasil, o que também traz a tona implicações políticas sobre um tema que até os anos noventa do século passado não tem sido alvo de muitos trabalhos, algo que vem mudando a cada ano.

Assim, do interesse por uma história dos povos indígenas cultivado desde a graduação, passamos a tentar entender como o conceito de mestiçagem foi interpretado ao longo dos anos, em diferentes “culturas historiográficas”.

Tomando o conceito de “cultura histórica” como “os enraizamentos do pensar historicamente que estão aquém e além do campo da historiografia e do cânone historiográfico” (FLORES, 2007), entendemos que o presente trabalho pode nos apontar, além de possíveis avanços do “pensar historicamente” sobre a mestiçagem, um caminho para entender como o universo acadêmico pode projetar uma determinada visão sobre o passado colonial brasileiro, com todas as implicações políticas que isso possa gerar.

Afinal de contas, é através do passado colonial brasileiro que se fundamentam e se legitimam, por exemplo, posições diversas sobre questões centrais da política contemporânea brasileira, tais como a reforma agrária e demarcação de terras indígenas em nosso país, etc.

É também através do passado colonial que se delineiam visões sobre os processos de mestiçagem - geralmente ligados à ideia da miscigenação racial - ocorridos no Brasil, o que envolve a produção de uma visão sobre os escravos e a escravidão, sobre os povos indígenas, bem como sobre a formação da sociedade brasileira, de maneira geral. Em tempos de ascensão de movimentos de autoafirmação no presente século - tais como o movimento negro e indígena - voltar à discussão sobre o tema é cada vez mais pertinente.

Dada a importância que o conceito de mestiçagem possui na formação do pensamento social brasileiro em todas as camadas sociais, pensamos ser de grande importância a discussão sobre o tema proposto, inclusive sob a avaliação dos novos sentidos sob os quais o conceito vem sendo empregado. Mesmo que as obras de Gruzinski ainda estejam restritas às discussões acadêmicas - ao menos no espaço intelectual brasileiro - não podemos perder de vista que a academia forma corações e mentes, disseminadores de visões variadas sobre o passado, mais especificamente aqui sobre o passado colonial.

Dessa forma, entendemos que o estudo crítico da produção historiográfica acadêmica é essencial não apenas para o desenvolvimento das pesquisas, mas para a sociedade de maneira geral, pois, mesmo que a academia se esforçasse no sentido de se manter distante da sociedade, sua vinculação a ela é inegável.

Em acordo com as palavras de Elio Flores citadas acima, acreditamos que a produção intelectual acadêmica não é a única capaz de fomentar o conhecimento histórico, embora seja um importante veículo de estímulo e disseminação do saber historiográfico. No entanto, tal constatação da realidade não a torna menos importante na disseminação de tal conteúdo.

Ao contrário, as universidades públicas brasileiras têm papel relevante nesse processo, pois, afinal de contas, é no interior destas instituições que se formam a imensa maioria dos professores de história no Brasil. As universidades públicas são parte de nossa sociedade e são elas que fornecem à sociedade os profissionais da educação de escolas públicas e privadas, que antes de ingressarem na atividade docente travam um intenso contato com as teses acadêmicas e nelas se apoiam no exercício do magistério.

O presente trabalho tem o objetivo de analisar diferentes visões que cercaram o conceito de mestiçagem, sendo nosso foco as análises que se referem ao período colonial brasileiro, passando por algumas análises também sobre a como a mestiçagem é abordada na pelos mesmos em relação à América Hispânica.

Foi Gilberto Freyre o autor mais influente, no que tange o enraizamento em nossa sociedade de um “pensar historiográfico” sobre a mestiçagem, e é por isso que decidimos pela escolha deste autor como ponto de partida para o percurso que trilhamos através dessa complexa temática, que tem como ponto de chegada, no presente trabalho, as obras do historiador Serge Gruzinski e da historiadora Larissa Viana.

No que se refere à análise historiográfica sobre a mestiçagem, a obra do historiador francês não tem sido abordada com muita frequência, o que nos parece ser, além de um grande desafio, um aspecto de singularidade de nosso trabalho de dissertação e uma possibilidade de contribuição à discussão a partir de uma perspectiva diferente.

Desde sua entrada no mercado editorial brasileiro, as teses de Gruzinski vêm sendo utilizadas como referência para a discussão dos fenômenos de mestiçagem no período colonial. A mestiçagem é uma marca das discussões sobre a formação histórica do Brasil, tanto por parte de pensadores brasileiros - e encontramos sua expressão mais sofisticada nas obras de Gilberto Freyre - quanto por estrangeiros - escolhemos aqui analisar a obra de Carl Degler, autor americano que compartilha das teses freyrianas e Charles Boxer como um dos representantes estrangeiros de uma historiografia crítica acerca dos processos de mestiçagem.

Ao analisar Gilberto Freyre, logo vem a tona a necessidade de se discutir “o outro lado da moeda”, ou seja, os autores brasileiros que procuraram demonstrar os vícios ideológicos de Freyre ou mesmo negar as teses sobre a miscigenação e a mestiçagem. A lista é longa, tão imensa quanto a produção do autor pernambucano. No entanto, optamos por um caminho menos usual, qual seja o de analisar dois autores estrangeiros, percebendo as discordâncias e os pontos em comum com as ideias freyrianas.

Em primeiro lugar porque os autores aqui analisados geralmente não são incluídos no rol dos historiadores que discutem mestiçagem, do ponto de vista historiográfico; um segundo motivo é o fato de que, ao analisa-los, podemos perceber uma visão diferenciada, vista de fora do Brasil, sobre os processos de mestiçagem. Os dois autores que aqui escolhemos analisar têm o Brasil colonial como objeto de sua produção historiográfica.

Nesse sentido, para fins de um trabalho dissertativo, julgamos que as obras de Carl Degler e Charles Boxer contemplam as “visões estrangeiras” sobre a mestiçagem no Brasil, na medida em que Freyre é referência em ambos os casos. Ao produzir uma visão sobre a mestiçagem na América portuguesa, tendo o Brasil como referência, tanto Degler quanto Boxer estabelecem visões políticas sobre a história colonial brasileira, bem como sobre o Brasil que lhe era contemporâneo. Degler enxerga um país tolerante e praticamente livre de preconceitos raciais, enquanto Boxer toma uma posição contrária, negando as teses de tolerância.

Dessa maneira, nosso trabalho não pretende elaborar uma comparação entre os autores, mas perceber as transformações pelas quais o conceito de mestiçagem passou ao ser abordado por matrizes interpretativas variadas, quando não opostas. Assim, levamos adiante uma análise que procurou identificar as diferentes culturas historiográficas que permearam essas interpretações e quais “ideias de futuro” (DIEHL, 2002, p.13) foram produzidas pelos diferentes autores, ou ainda, quais as implicações teórico-metodológicas e políticas foram levantadas por tais concepções sobre o tema.

Pretendemos, então, entender quais representações a palavra mestiçagem tem apresentado no seio das diferentes Culturas Historiográficas (DIEHL, 2002), além de entender, nunca é demais salientar, qual relação é estabelecida com a cultura histórica - ou seja, que visões do passado são produzidas - a partir das perspectivas historiográficas elaboradas pelos autores escolhidos. Nesse sentido é que pretendemos levar adiante nossa análise historiográfica sobre as contribuições que o historiador francês oferece ao estudo do período colonial brasileiro, no que se refere ao entendimento termo mestiçagem.

Escolhemos trabalhar com as duas noções, com o objetivo de perceber qual entendimento as diversas Culturas Historiográficas analisadas possuem e qual Cultura Histórica as mesmas disseminam, no que se refere aos processos de mestiçagem no Brasil ou como influenciam nas interpretações sobre nosso período colonial.

Tentaremos estabelecer esta projeção analítica desde Freyre, passando por Carl Degler e Charles Boxer, até chegarmos à concepção do “pensamento mestiço” discutido por Gruzinski e que foi formulada por outros dois autores franceses em uma interessante obra intitulada “A Mestiçagem”, escrita a duas mãos por François Laplantine e Alexis Nouss<sup>2</sup>. Por fim analisamos uma obra da recente historiografia brasileira sobre a mestiçagem, da historiadora Larissa Viana. Utilizamos também alguns documentos como suporte para o melhor estabelecer nossa análise. Assim, a *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, de 1681, o sermão XX do Padre Antônio Vieira e o famoso escrito de Antonil, *Cultura e Opulência no Brasil*, foram de grande valia. Neles encontramos interessantes ideias que, na maioria das vezes, deram suporte aos autores analisados aqui.

No primeiro capítulo traçamos um pequeno percurso sobre a formulação da ideia da mestiçagem, tomando Gilberto Freyre como principal referência. Além de Freyre, analisamos mais dois autores: o historiador americano, Carl Degler e, em seguida, Charles R. Boxer. A ideia é tentar demonstrar como Gilberto Freyre elabora uma visão hierárquica da mestiçagem e da formação histórica do Brasil - apesar de defender a mestiçagem como o elemento aglutinador da sociedade brasileira -, ao mesmo tempo em que procura dar singularidade à colonização portuguesa em detrimento das efetuadas por outros países.

A mestiçagem, assim, é a pedra angular de sua historiografia, o carro chefe de seus argumentos. Como é de conhecimento geral, não se trata de uma novidade, pois a obra de Freyre já foi discutida e criticada inúmeras vezes, porém julgamos ser fundamental a leitura e análise dos escritos originais.

Demonstramos ainda, como as teses freyrianas influenciam uma importante obra que, à luz de uma análise comparada entre Brasil e Estados Unidos, formula ideias muito interessantes sobre as relações raciais no Brasil, a partir das teses de Freyre sobre a mestiçagem oriunda da colonização portuguesa. Trata-se do premiado livro *Nem Preto Nem Branco*, de 1971, escrito por Carl Degler.

---

<sup>2</sup> O exemplar que utilizaremos é a edição portuguesa: LAPLANTINE, François & NOUSS, Alexis. *A Mestiçagem*. Lisboa, Instituto Piaget, 2002.

Por fim, pretendemos expor a visão do historiador britânico Charles Boxer, que constrói, segundo nosso entendimento, uma visão crítica sobre as teses freyrianas, a qual julga ser a mestiçagem parte de um processo amenizador das contradições raciais no Brasil através de um equilíbrio de antagonismos propiciado pela colonização portuguesa, único colonizador com as características necessárias a tal empreendimento. Boxer não concorda com esta visão, demonstrando como o Estado e a Igreja, apesar de incorporarem mulatos, negros e índios nas ordens religiosas, o faziam por métodos hierarquizantes e, em grande medida, racistas.

Esta leitura se contrapõe claramente às teses freyrianas e sua vertente americana, na medida em que Degler enxerga no Estado e na Igreja Católica, instituições promotoras da inserção de negros, índios e mestiços nos quadros administrativos coloniais brasileiros. Fato que, segundo o autor, era impensável nas treze colônias inglesas e mesmo nos E.U.A pós-independência.

Porém, o que nos interessa aqui não é provar qual visão sobre a mestiçagem estava correta ou equivocada, mas como tais abordagens sobre as mestiçagens estão restritas, na maioria das vezes, a uma visão sobre as misturas de raças, às misturas biológicas e às representações e consequências que dela derivam. É a partir daí que tentaremos elaborar uma análise das obras de Gruzinski publicadas em português.

Este é o objeto de nosso segundo capítulo, no qual pretendemos perceber a quais fenômenos o historiador está se referindo quando fala de mestiçagens. A primeira diferença claramente observável é o caráter globalizante de mestiçagem, como fenômeno e como discurso dominante.

Além disso, em Gruzinski, a referência a fenômenos mestiços não se restringe a misturas biológicas ou culturais. As mestiçagens tem uma dimensão total, pois se fazem presentes de forma geral nas sociedades americanas, desde a comida que se consome até as mudanças na divisão social do trabalho processadas no novo continente após a conquista europeia.

As mestiçagens, segundo Gruzinski, são todas as misturas que podem decorrer a partir da presença de diversos povos no continente americano. Logo, é um fenômeno dos descobrimentos e das colonizações europeias, não é um dado de identidade nacional de um país, como de certa forma apresentam as obras de Freyre.

Nesse sentido pretendemos traçar nossa análise sobre o historiador francês, tentando entender que nova abordagem é essa sobre a mestiçagem e quais as referências que o autor utiliza para construir uma ponte entre a história colonial do México, por exemplo, e o discurso das elites globais. O México pode até ser o seu objeto de pesquisa, mas não é privilegiado em

termos de mestiçagem, haja vista as referências claras aos fenômenos mestiços brasileiros, peruanos, dentre outros.

Assim, destacamos dois temas a serem abordados nos textos de Gruzinski: o primeiro deles é a própria noção de mestiçagem que o autor nos apresenta e que tem apoio na obra de Nouss e La Plantine, mencionadas acima. Faremos uma análise geral sobre as principais ideias que fazem com que Gruzinski seja entendido como um historiador inovador, como sua obra vem criando uma visão peculiar sobre as mestiçagens, logo uma visão peculiar sobre o passado colonial.

Um segundo ponto a ser destacado por nós é a nova abordagem que o historiador aponta ao discutir a *política das imagens* levadas a cabo pela colonização espanhola no México durante os dois primeiros séculos da Conquista. A destruição dos *zemes* e a política iconoclasta da Igreja são o objeto dessa segunda parte do capítulo. A *Guerra das imagens* é um dos principais fenômenos produtores de mestiçagens e sincretismos no México colonial e que, de acordo com o autor, ecoam por todo o mundo contemporâneo.

Por fim, identificamos, na obra da historiadora brasileira Larissa Viana intitulada *O Idioma da Mestiçagem*, publicado em 2007, uma versão da mestiçagem bastante diferente, que incorpora elementos gruzinskianos e, principalmente, referenciais da análise de Boxer.

A principal característica de tal obra é a identificação da mestiçagem como uma questão identitária. Ao analisar as irmandades de pardos na América portuguesa, Viana chama atenção ao fato de que estes procuravam um espaço de destaque na sociedade colonial. Este objetivo se faria pela assunção de uma identidade: uma identidade mestiça, pois queriam ser reconhecido como pardos e se diferenciar dos negros africanos e brancos colonizadores.

Os três capítulos foram articulados no sentido de identificar que ideias de mestiçagem são produzidas pelos historiadores aqui escolhidos, cada um representativo de uma época e envolvido com os problemas pertinentes a seu tempo. Dessa maneira, tentamos identificar as diferentes visões do passado sobre a mestiçagem, em especial nos séculos XVI e XVII, quando necessário também tocamos a questões pertinentes ao século XVIII, no caso do terceiro capítulo.

## CAPÍTULO 1

### UM PERCURSO SOBRE A MISTIÇAGEM

Ao longo de mais de cem anos o conceito de mestiçagem não foi empregado de forma consensual entre pesquisadores e historiadores brasileiros preocupados com os processos de colonização e suas consequências. É impossível reunir todos os sentidos que tal ideia tomou em torno de uma mesma perspectiva teórica e política, e é justamente em virtude dos diversos sentidos políticos encontrados em todas as teorias sobre a mestiçagem, ou nas historiografias que utilizam uma determinada concepção desta, que reside toda a dificuldade de entendimento, de defesa ou de recusa.

Diversos intelectuais continuam a procurar entender os significados desse conceito como uma espécie de chave para a interpretação de nossa história e de suas consequências. Tal preocupação pode ser observada desde os primeiros passos de nossa historiografia nacional, como no caso dos escritos de Von Martius, que defendia a ideia de que a formação do Brasil era composta pelas contribuições de três raças: índios, negros africanos e brancos europeus. Daí em diante se observa uma longa jornada historiográfica e diversas interpretações sobre a mestiçagem. Foi o pensamento cientificista do século XIX, no entanto, que tornou mais salientes os debates sobre os processos de mestiçagem entre intelectuais brasileiros, tais como Nina Rodrigues, Sílvio Romero, Oliveira Viana, entre outros<sup>3</sup>.

As ideias de mestiçagem próprias do fim do século XIX e início do XX marcaram profundamente os debates intelectuais, muito em função do fato de que os interessados no tema tinham uma noção estritamente ligada à ideia de *raça*, originária da influência de filosofias do século XVIII, em especial de pensadores como Buffon e De Pauw. Estes foram os principais defensores de que entre os homens havia diferenças fundamentais, ao contrário da tradição humanista de Rousseau, que entendia a humanidade como um todo em sua essência (SCHWARCZ, 1993). A “mestiçagem”, naqueles casos, era um dado de anomalia, degeneração, podendo ser também enxergada como um aspecto positivo, mas que carregava

---

<sup>3</sup> Estes pensadores não serão aqui tratados com mais detalhes. Nina Rodrigues, Sílvio Romero e Oliveira Viana, bem como Paulo Prado, Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre, fizeram parte de uma geração de brilhantes escritores e intérpretes do Brasil. Porém, nosso trabalho, como será exposto mais adiante, partirá das análises da obra de Freyre, por considerar esse autor o principal inaugurador de um pensamento sobre a mestiçagem no Brasil desprendido dos vícios e preconceitos morais da geração do século XIX. Para mais detalhes ver: VAINFAS, Ronaldo: Colonização, Miscigenação e Questão Racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. **Revista Tempo**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 1- 12, 1999.

consigo a premissa de que haveria uma tendência natural ao branqueamento da população. Desde então a historiografia brasileira tem sido marcada por interpretações diversas sobre as mestiçagens e sobre seus significados.

O principal objetivo do presente capítulo é elaborar uma análise de duas perspectivas que defenderam o uso do conceito de mestiçagem como fonte de interpretações e análises para a história do Brasil, apesar de apresentarem concepções bastante distintas, quando não opostas. Portanto, nossa opção analítica não se dedica aos primeiros pensadores racialistas e sua visão sobre a mestiçagem, os já citados teóricos do século XIX, mas tem como ponto de partida as interpretações de Gilberto Freyre, traçando uma rota que passa por Carl Degler e Charles Boxer, e tenta demonstrar não um ponto de chegada, mas algumas reticências que, a nosso ver, estão bem representadas na obra do historiador francês Serge Gruzinski e reverberam na historiografia brasileira, representada na obra de Larissa Viana. Atualmente Gruzinski vem ganhando espaço no debate historiográfico brasileiro sobre nossa sociedade colonial e os efeitos da mestiçagem na mesma. Tais estudos, reivindicando uma filiação à perspectiva de Gruzinski, pensam a mestiçagem a partir de um viés outro, diverso da tradição freyriana.

Escolhemos essas perspectivas historiográficas em grande medida por considerá-las, de acordo com a historiadora Larissa Viana (2007), as principais correntes de pensamento sobre a mestiçagem como conceito aplicável à realidade histórica brasileira. Desse modo, vale destacar que não nos debruçaremos de forma mais aprofundada sobre o debate intelectual brasileiro em torno das ideias de Freyre, Gruzinski, ou dos demais autores aqui destacados. Assumiremos apenas o papel de ler os originais, no intuito de identificar, panoramicamente, as relevâncias teóricas destes pensadores sobre a mestiçagem. Logo, não pretendemos escrever uma “historiografia da mestiçagem”, mas analisar as leituras que foram elaboradas tomando tal conceito como parâmetro analítico e que produziram diversas visões do passado, tomando a mestiçagem como o fundamento analítico de suas respectivas obras.

A primeira concepção que abordaremos refere-se às análises freyrianas, muito influenciadas pela escola antropológica americana, sob a figura do intelectual alemão Franz Boas. Pensaremos também as contribuições de um importante intelectual americano, Carl Degler, que endossam as teses freyrianas, esboçando uma visão peculiar do passado colonial brasileiro. Uma diferente concepção parte de uma perspectiva oposta a de Freyre, pois considera que a mestiçagem não carrega consigo traços de harmonia social entre os diferentes grupos sociais (índios, negros e europeus), e é representada pela figura do historiador Charles Boxer.



A opção por incluir, além de Freyre, autores como Carl Degler e Charles Boxer em um trabalho cujo objetivo é observar as diferentes visões sobre a mestiçagem, tem como principal finalidade contextualizar tal conceito e as suas apropriações por autores que pretenderam pensar o Brasil ou produziram uma visão sobre, caso dos autores estrangeiros.

Por fim, entendemos que a obra de Serge Gruzinski vem se configurando como uma via interpretativa diferenciada no que se refere aos estudos de mestiçagem e seus significados nas relações sociais historicamente construídas no Brasil, em especial sobre o período colonial.

São, portanto, linhas de pensamento que foram formuladas em épocas distintas, com finalidades diferentes e que nos mostram leituras diversas sobre o passado colonial brasileiro, que de alguma maneira expressavam também problemas à época dos autores em questão, o que reforça a atualidade da discussão. Estas leituras foram adotadas por uns e rejeitadas por outros, ao passo que hoje novas perspectivas vêm sendo incluídas no âmbito da pesquisa acadêmica institucional. Apesar de ainda hoje as ideias sobre mestiçagem terem sido formadas basicamente a partir das teses de Freyre (ou, em alguns casos, de um entendimento simplório de sua obra), a partir de uma cultura histórica<sup>4</sup> peculiar, algumas universidades brasileiras têm dado especial atenção às teses gruzinskianas sobre a mestiçagem.

A partir daí, tentaremos entender esse outro momento sobre os estudos de mestiçagem no Brasil, que tem começado a despertar interesse em alguns trabalhos no espaço acadêmico brasileiro. Este é o motivo principal pelo qual escolhemos o tema da presente dissertação: Serge Gruzinski vem se tornando uma figura presente nos debates historiográficos sobre o Brasil. Suas contribuições estão sendo cada vez mais adotadas como aporte teórico de pesquisas e entendemos que é possível realizar uma análise concreta tanto das obras de Gruzinski traduzidas para o português, indicando algumas influências deste na obra de Viana, que escolhemos analisar aqui como representante de uma nova produção historiográfica no Brasil sobre a mestiçagem. Viana será nosso objeto de análise a luz de sua obra *O Idioma da Mestiçagem*, dedicada a analisar as irmandades pardas nos séculos XVI, XVII e XVIII.

---

<sup>4</sup> Entendemos aqui a Cultura Histórica, assim como Flores (2007), como uma intersecção entre a história científica e a história sem historiadores. Ver: FLORES, Elio Chaves. Dos feitos e dos ditos: História e Cultura Histórica. In: Saeculum – Revista de História, ano 13, n°. 16. João Pessoa: Departamento de História/ Programa de Pós-Graduação em História/ UFPB, jan./ jun. 2007, p. 83-102.

### 1.1 - Gilberto Freyre: a mestiçagem e as hierarquias da “cultura luso-brasileira”

Tomaremos como base nesse tópico, além do célebre *Casa Grande e Senzala* (2006), duas outras obras de Gilberto Freyre de grande importância no que se refere ao modo como o autor enxerga os primeiros anos de colonização brasileira. São estas *O Mundo que o Português Criou* (2010) e *Novo Mundo nos Trópicos* (1971), das quais destacaremos uma característica fundamental: a ideia freyriana de que a colonização portuguesa no Brasil é caracterizada por elementos de natureza sintética e catalisadores de hibridismos. No entorno dessa síntese, o pensamento de Freyre se deslumbra pelas veredas de uma concepção hierarquizante sobre o processo de colonização e a mestiçagem que o acompanha.

Desse modo, é o colonizador luso que se mostra efetivamente apto a ocupar o topo dessa hierarquia, possuidor de uma história comprobatória de sua miscibilidade, “povo indefinido entre a Europa e a África” (FREYRE, 2006, p. 66), o português é desenhado em *Casa Grande e Senzala* como colonizador historicamente preparado para a promoção de uma cultura híbrida nos trópicos, bem como catalisador de inúmeros antagonismos que dela são oriundos.

A ideia do equilíbrio de antagonismos é fundamental na análise freyriana e é este o seu conteúdo político fundamental. Além do clássico de Freyre, estas duas obras<sup>5</sup> trazem dados empíricos e conclusões interessantes sobre a mestiçagem que, sob nosso ponto de vista, abordam de forma mais objetiva o caráter político de sua concepção. São lançadas teses sobre a mestiçagem brasileira, defendendo a permanência das principais influências coloniais que o Brasil recebeu: a cultura portuguesa, propensa à mestiçagem, acompanhada do catolicismo. Essas características ajudam a entender melhor o que o autor brasileiro tem a nos dizer sobre os processos de mestiçagem no período colonial.

É interessante observar qual a concepção de cultura que norteou Freyre durante sua trajetória intelectual; conforme suas próprias palavras:

Essa expressão *cultura* já saiu da esfera antropológica ou sociológica – o sentido que a emprego ordinariamente é o antropológico ou sociológico – para adquirir um sentido político que de modo nenhum devemos desprezar, na nossa qualidade de povo jovem, espalhado por um território vasto e muito visado por sistemas políticos europeus, nos seus sonhos de

---

<sup>5</sup> *O Mundo que o Português Criou* é publicado pela primeira vez em 1940, já a primeira edição de *Novo Mundo nos Trópicos* data do ano de 1971. Apesar de possuírem uma distância cronológica considerável, ambas as publicações defendem a tese de que o povo português mantém as melhores condições históricas de adaptação, aclimatabilidade, miscibilidade, etc. Trataremos melhor do assunto mais adiante.

penetrações culturais que façam as vezes das muito mais difíceis expansões territoriais. (FREYRE, 2010, p. 21)

Esta exposição sobre a ideia de cultura pela qual Freyre se norteava, indica, de algum modo, que o autor acreditava em uma espécie de separação entre a análise política e o trabalho científico, o que não significa que sua obra não carregasse um forte conteúdo político. Ao contrário, veremos que a nova perspectiva lançada por Freyre, como já afirmamos, produz uma interpretação que, de acordo com crítica feita por Sérgio Buarque de Holanda, lança mão de uma visão panlusista sobre os primeiros anos de colonização<sup>6</sup>.

A necessidade da exposição demarcada da ideia de cultura foi uma resposta que Freyre encontrou para a explicação, dada a um jornalista (em entrevista que ele próprio apenas cita sem fazer referência), sobre a defesa daquilo que ele chamou “cultura luso-brasileira”. O elemento fundamental dessa cultura, abertamente defendida por Freyre, é a mestiçagem. Não a mestiçagem vista a partir de um olhar cientificista/racialista, ao modo do século XIX. A mestiçagem aqui, nunca é demais lembrar, faz parte de um processo positivo que constitui uma cultura muito singular e forja uma identidade nacional.

Para o autor, a mestiçagem, além de ser um dado positivo e singular da colonização portuguesa, configura-se enquanto elemento chave da formação cultural brasileira ao longo de nossa história. O Freyre que escolhemos discutir aqui já tem uma maturidade analítica bem superior à do autor que ficou mundialmente conhecido com *Casa Grande e Senzala*, o que não significa dizer que tenha abandonado as teses que defendia. Entre estas, se destaca a já muito discutida “democracia racial” que, aliás, será retomada de maneira diferente por dois autores norte-americanos já citados, Frank Tannembaum e, principalmente, Carl Degler, como veremos adiante.

O desenvolvimento da escrita de Freyre é um aprofundamento das teses elaboradas e defendidas em suas primeiras publicações. Tal qual se encontra nessas, a ideia central lançada em *O Mundo que o Português Criou e Novo Mundo nos Trópicos* é de colocar o Brasil, via colonização portuguesa, em um patamar de diferenciação em relação ao mundo, Europa e demais continentes por ela colonizados: os portugueses, como já frisamos, ocupam um lugar de privilégio na hierarquia da mestiçagem, sendo a “cultura luso-brasileira” a expressão maior

---

<sup>6</sup> A principal crítica feita por Sérgio Buarque de Holanda diz respeito ao caráter de desenvolvimento agrícola do povo português defendido por Gilberto Freyre. O autor de *Raízes do Brasil* procura neste artigo relativizar essa e outras lusofonias de Freyre. In: FREYRE, Gilberto. *Uma Cultura ameaçada e outros ensaios*, É Realizações Editora, São Paulo, 2010, p. 81-90.

dessa condição. Nesse sentido, Freyre busca na mestiçagem a característica singular do povo brasileiro, herdeiro da cultura lusa, portadora do “germe da mestiçagem”.

Antes de tudo, devemos ter em mente que a mestiçagem é um dado de diferenciação do Brasil, via colonização portuguesa, que o coloca em uma posição particular: a de possuir uma formação histórica diferente de todos os países do mundo, mesmo aqueles em que o português também agiu como colonizador, a exemplo de Goa. O autor também tenta demonstrar como o caráter mestiço do povo brasileiro é motivo de orgulho, pois se torna um dado crucial de assunção e da formação histórica brasileiras fazer parte de uma cultura que engloba desde influências europeias até os “arabismos”<sup>7</sup> da nossa língua portuguesa, sem falar das grandes contribuições africanas e indígenas, ambas consideradas em lugar de menor importância na formação da sociedade brasileira, mas embora possuam menor importância, são peças fundamentais de sua história.

Vale ainda salientar que, se pensarmos o contexto dos primeiros anos do século XX, o lugar conferido por Freyre a indígenas e escravos africanos é de considerável avanço – uma verdadeira revolução epistemológica e política, em termos de historiografia brasileira – já que há uma radical mudança de perspectiva, no sentido de tornar positivos e fundamentais os aspectos culturais indígenas e africanos, algo que sequer era considerado pela geração que o antecederam. Tais aspectos antes eram apenas considerados um mal ao desenvolvimento eugênico, para utilizar um termo próprio dos intelectuais da época.

Essa mudança de perspectiva se dá em função não apenas da positivação da mestiçagem como um processo isoladamente brasileiro. Há que se fazer a distinção entre a originalidade atribuída à mestiçagem brasileira e uma possível ideia de que o fenômeno é característica isolada dos trópicos. Em primeiro lugar, devemos ter em mente que a mestiçagem brasileira é original, e não única, somente porque foram os portugueses os nossos colonizadores maiores, com sua miscibilidade, mobilidade, aclimatabilidade, com seu catolicismo aglutinador e demais propensões ao desenvolvimento de uma cultura peculiar nos trópicos. Além de todos esses fatores, é a família, rural ou semi-rural, a unidade básica da formação brasileira, via catolicismo português.

E por que o português é a síntese de uma colonização mestiça *sui generis* nos trópicos? Ao caracterizar o português, Freyre não escreve sobre harmonia, mas sobre antagonismos produtores de equilíbrios e desarmonias:

---

<sup>7</sup> Esse termo é utilizado por Gilberto Freyre ao se referir às variações linguísticas sofridas em decorrência do contato com os povos árabes; um dado da mestiçagem que seria benéfico à “evolução” da cultura brasileira, tal como o autor defende em *O Mundo que o Português Criou* (FREYRE, 2010, p. 35).

O que se sente em todo esse desadorno de antagonismos são as duas culturas, a europeia e a africana, a católica e a maometana, a dinâmica e a fatalista encontrando-se no português, fazendo dele, de sua vida, de sua moral, de sua economia, de sua arte um regime de influências que se alternam, se equilibram ou se hostilizam. Tomando em conta tais antagonismos de cultura, flexibilidade, a indecisão, o equilíbrio ou a desarmonia deles resultantes, é que bem se compreende o especialíssimo caráter que tomou a colonização do Brasil, a formação *sui generis* da sociedade brasileira, igualmente equilibrada nos seus começos e ainda hoje sobre antagonismos. (FREYRE, 2006, p.69)

É essa aptidão portuguesa, bem como o contato com os africanos e indígenas, que, nas palavras de Freyre, em 1951<sup>8</sup>, formou o Brasil e também extraeuropeizou e tropicalizou os portugueses. De todo modo, mesmo considerando o caráter dialético da interpretação de Freyre (no qual a América parece também influenciar o colonizador), o português, senão superior, ao menos é caracterizado como agente cultural mais abrangente e influente, capaz da homogeneização cultural. Assim Freyre desvenda os caminhos da vitória da colonização lusa, antes “um pessoalzinho ralo, insignificante em número” (FREYRE, 2006, p.70) que consegue sobrepujar os obstáculos que a necessidade de conquista os impunha. O colonizador também era dotado de capacidade de mobilização, infiltração nas populações indígenas do Novo Mundo, fator também superado por sua miscibilidade, pois logo os bravos colonizadores, “misturando-se gostosamente com mulheres de cor ao longo do primeiro contato” (FREYRE, 2006, P.70), conseguem superar a deficiência de contingente humano necessário a uma colonização em larga escala. O português é o agente introjetor de uma nova cultura nos trópicos e é a miscigenação, o caráter mestiço deste colono, que permite seu sucesso em terras brasileiras.

É também a partir da coexistência das diferenças, sob o domínio colonial, com pretensões à homogeneização cultural (com créditos especiais ao catolicismo português), que se elabora uma cultura nova, *sui generis*, que não é extensão das referências europeias, mas sofre também influência destas. Há, sob essa força dominadora, um equilíbrio de antagonismos, que abarcam judeus, negros, índios, europeus, mouros.

Na obra *O Mundo que o Português Criou* (2010) há uma breve passagem que, a nosso ver, esclarece tanto a concepção freyriana de mestiçagem, quanto o caráter político expresso pela hierarquia forjada através da ideia de “cultura luso-brasileira”:

---

<sup>8</sup> Neste ano Freyre profere no instituto Vasco da Gama, em Pangim, na então Índia portuguesa, uma palestra intitulada “Um amigo brasileiro de Moniz Barreto”, na qual faz análise interessante sobre os pontos em comum entre as colonizações portuguesas, tanto no Brasil como na Índia.

(...) De modo nenhum me parece que idiomas com o rico conteúdo cultural do alemão ou do italiano devam ser desprezados ou combatidos como inimigos pela gente brasileira. Ao contrário: devem ser aceitos como estímulos ao nosso progresso cultural. Mas nunca, é claro, ao ponto de qualquer dos dois – o idioma alemão ou italiano – tomar em qualquer região, o lugar da língua tradicional, essencial, nacional, que é a portuguesa. Esta que se enriqueça de germanismos e de italianismos como já se enriqueceu de indianismos, de africanismos, de galicismos. Mas continuando, na sua estrutura e nas suas condições de desenvolvimento, a língua portuguesa é a língua de todo o Brasil. A língua, também, que desse conjunto transnacional de valores de cultura que é o mundo de formação lusitana. (FREYRE, 2010, p. 22-23)

Esta passagem parece resumir o caráter político da mestiçagem freyriana, pois é a partir da cultura lusitana – no caso, a língua portuguesa – que, ao incorporar elementos americanos e africanos, nasce e se reproduz a “cultura luso-brasileira”. No fim da citação o autor se refere a esse dado específico, a língua, como parte de um complexo cultural maior, o “conjunto transnacional de valores de cultura que é o mundo de formação lusitana” (FREYRE, 2010, p. 23). Este mundo de formação lusitana, ou pelo menos a parte mais importante dele, é o Brasil: o mundo que o português criou. Os “galicismos”, “indianismos”, “africanismos” devem ser incluídos, absorvidos pacificamente pela cultura tradicional brasileira, mas nunca fazendo frente à hegemonia lusitana. Assim também são caracterizadas as contribuições do negro e do índio, tão conhecidas através das leituras de *Casa Grande e Senzala*. Não se trata meramente de uma defesa cega, mas de uma concepção muito clara que parece defender não apenas a originalidade da cultura brasileira, mas também a unicidade da mesma.

O projeto político de Freyre não combateu tão somente as teorias raciais à Oliveira Viana, no seio da comunidade intelectual, mas também o crescente pensamento oriundo das políticas de Estado eugênicas, próprias do século XX. No fim do século XIX o liberalismo econômico ainda gozava de considerável privilégio nas sociedades ocidentais, mas o discurso do Estado mínimo e, principalmente, do *self made man* passam a perder espaço após a Primeira Guerra Mundial, e o surgimento das ideologias nazi-fascistas passam a pregar, além da superioridade racial, um estado mais forte e presente na vida dos indivíduos. Mesmos as democracias ocidentais de caráter liberal passam a investir em políticas econômicas que privilegiem a criação de empregos e o chamado Estado de bem estar social. Esse quadro geopolítico, bem demonstrado pelo historiador britânico Eric Hobsbawm<sup>9</sup>, tem forte

---

<sup>9</sup> Para mais informação ver: HOBBSAWM, Eric. *A Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995. Ler, em especial, o capítulo 4: *A queda do Liberalismo* (p. 113 - 144).

incidência na conjuntura política e intelectual brasileira, principalmente a partir dos anos 1930, período em que Freyre publica *Casa Grande e Senzala*.

Em um artigo publicado no ano de 1940, período em que Adolf Hitler era uma figura importante no cenário político mundial, Freyre já combatia essa tendência geral de rejeição à mestiçagem, nos termos da cultura lusa. O mote utilizado para representar essa tendência antilusitana é o *Congresso Teuto-Brasileiro* – para Freyre um encontro indiretamente antimestiçagem –, realizado na cidade de Benneckenstein, Alemanha, entre 19 e 22 de março 1937. O Congresso, apesar de realizado na Europa e com forte presença de pastores – isso deve ser levado em consideração, já que Freyre era árduo defensor do catolicismo português – também contava com um membro representante da União dos Professores Católicos do Rio Grande do Sul. Acompanhando o raciocínio do autor pernambucano, o debate se deu a partir de pelo menos duas linhas mestras de pensamento: de um lado Freyre se posta a favor da vanguarda cultural lusitana e da mestiçagem, não só de sua verificação histórica, mas também de sua promoção como política de harmonização dos antagonismos brasileiros; do outro lado uma vertente que pretende, de maneira geral, evidenciar outras influências culturais na história brasileira (polonesa, alemã, japonesa, etc.). Esta última corrente, combatida por Freyre, chega a defender, segundo o autor pernambucano, que o Brasil não é devedor maior dos portugueses em sua formação, sendo os outros países, ocidentais e orientais, tão contribuintes quanto<sup>10</sup>.

Ao reagir a tal concepção, Freyre demonstra claramente sua posição política: diminuir a importância da cultura lusa na formação histórica do Brasil compromete a unidade nacional e a condição de desenvolvimento da sociedade brasileira, não enquanto Estado, mas antes como nação portadora de uma unidade cultural (língua, culinária, organização familiar, etc.). A ideia de cultura na qual se ancora o autor é bem definida nos termos de Sérgio Buarque de Holanda, em artigo crítico<sup>11</sup> sobre Freyre, com o título sugestivo de *Panlusismo*:

Cultura compreendida como o conjunto global de crenças, ideias, hábitos, normas de vida, valores, processos técnicos, produtos e artefatos, que o indivíduo adquire da sociedade como um legado tradicional e não em consequência de sua atividade criadora. Nesse sentido, pelo qual se distingue particularmente o conceito de raça, definindo-se quase por essa distinção, compreende-a o autor em toda sua obra. (HOLANDA, 1978)

<sup>10</sup> Para conhecimento do debate e da posição de Freyre ver: FREYRE, Gilberto. *Uma Cultura Ameaçada e Outros Ensaios*, É Realizações Editora, São Paulo, 2010.

<sup>11</sup> In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Cobra de Vidro*. 2 ed. São Paulo, Perspectiva, 1978, p. 73-83 (Col. Debates, 156). (1 ed., 1944).

Desse modo, Freyre não reage somente às teses racialistas do meio acadêmico da intelectualidade brasileira, mas também às influências vindas da ideologia arianista, muito em voga na primeira metade do século XX e a uma tendência de valorização da “cultura nórdica” ou, ao menos, da tentativa de igualar a influência germânica à portuguesa.

A lusofonia de Freyre é de tal maneira evidente que no mesmo ensaio o autor chega a tomar uma posição em relação à retomada do Nordeste colonial dos colonizadores neerlandeses, comparando-os aos portugueses quanto à capacidade de influenciar a cultura brasileira, no caso utilizando a língua como referencial cultural. Segundo Freyre, os nórdicos vencidos não deixaram, em trinta anos de presença no território brasileiro, uma marca significativa no que se refere à língua, ou melhor, à contribuição à linguagem moderna do brasileiro. Os nórdicos não nos deixaram nada além da “inútil palavra *brote*”, nos termos de Freyre, “enquanto os portugueses marcaram o idioma holandês de palavras essenciais como *Kraal* (de curral)” (FREYRE, 2010, p.20), palavra que, segundo Freyre, ainda era bastante utilizada entre os habitantes de origem holandesa da região de Transvaal, no nordeste da África. Em síntese, a cultura portuguesa é tida como mais aberta à inclusão de elementos estrangeiros e deles se alimenta para solidificar a sua própria, o que não se encontra, segundo o autor, nas tendências nacionalistas germânicas ou nórdicas, para utilizar os termos de Freyre. Admitir a ideia de que os portugueses não teriam deixado o principal legado à cultura brasileira, acompanhado dos africanos e indígenas, era admitir que não houvesse uma cultura nacional comum, de valores e crenças comuns. Em seu lugar haveria uma variedade de culturas diferentes e independentes umas das outras, com suas próprias lógicas de valores e crenças. Os defensores desta ideia, segundo Freyre, buscavam recuperar a raiz originária de seus colonizadores europeus, germânicos e nórdicos. Buscavam, naquele contexto específico, negar a mestiçagem e todos os incômodos que a acompanhavam. Não era apenas do português que queriam se distanciar, mas também do africano e do indígena que, por mais abaixo que estivessem em relação à cultura lusa, também eram fundamentais nas teses freyrianas.

Outro exemplo interessante desta tese é a visão apresentada sobre o papel da Inquisição na tentativa de homogeneização cultural, por exemplo, que acontece na Europa e depois se expande além-mar:

(...) os períodos de dominação ortodoxamente católica de Castela sobre a chamada ‘totalidade hispânica’ parecem ilustrar a solução – ou tentativa de solução – de coexistência de antagonismos étnicos pela rejeição ou pela repressão de vários elementos e seleção de um grupo étnico, ou de uma religião ou de uma cultura, tida como a perfeita ou ortodoxa: a Inquisição teria sido o instrumento mais poderoso usado pela Espanha para chegar a



esse resultado (FREYRE, 1971, p.35).

Aqui a principal tese do autor é de que a cultura ibérica já carregava consigo uma característica mestiça. A especificidade aqui é que Freyre defende que essa motivação para a homogeneização não teria provocado tensões e desagregações.

Na verdade, é por conta deste “equilíbrio de antagonismos” que o Brasil se torna coeso e nele se produz uma cultura tão plural e, ao mesmo tempo, integradora, passível de receber quaisquer influências externas; mas, em sua opinião, nunca devendo perder o marco central de sua cultura, qual seja, as heranças lusitanas. Assim, todas as outras influências (nunca é demais salientar: os “africanismos”, “arabismos”, “galicismos”) deveriam continuar sob influência maior da cultura lusa.

Não estamos afirmando, com isso, que o autor defenda a ação inquisitorial ou a dominação econômica europeia. Antes, que ele tenta demonstrar como a Inquisição não conseguiu apagar as diferenças culturais existentes entre os ibéricos, devido a anos de encontros e conflitos que propiciaram, naquela região da Europa, uma formação cultural da diferença, da variedade: na língua, na economia, na política, no cotidiano.

## **1.2 - Carl Degler: história comparada sob a influência de Gilberto Freyre**

No ano de 1946 foi publicada uma obra clássica do pensamento social sobre a escravidão: *Slave and Citizen*. Escrita por Frank Tannembaum ganhou notoriedade e foi adotada por muitos pesquisadores como referência, bem como, posteriormente, criticada por utilizar um método de comparação bastante ousado ao propor uma análise geral das diferenças entre a escravidão moderna ocorrida nos E.U.A. e na América Latina.

Nesta obra, Tannembaum defende a tese de que as relações entre negros e brancos na América Latina foram construídas sob o signo de uma tolerância sem paralelo na história da escravidão moderna, em especial se fosse considerado o caso dos Estados Unidos. A figura do mulato é o alvo de sua análise, pois este é o símbolo das mesclas raciais presentes no período colonial latinoamericano.

Enquanto a colonização na América do Norte provocou disparidades sociais acompanhadas de uma forte segregação racial, a América Latina dos mulatos proporcionou,

nos termos do autor, uma *door ajar*<sup>12</sup>, uma espécie de brecha causada pela ausência de leis raciais produzidas pelo Estado. Ao passo em que as portas da sociedade norte-americana se encontravam fechadas para os negros escravos, os mulatos brasileiros tinham a flexibilidade de transitar por portas, mesmo que apenas entreabertas, da sociedade colonial brasileira. Esta possibilidade, consequência dos fenômenos de mestiçagem, teria provocado uma abertura que permitiria uma série de adaptações do negro na sociedade escravista latino-americana, algo que não encontra paralelo em outras áreas escravistas.

Alguns anos depois, Carl Degler escreveu seu clássico *Neither Black Nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*<sup>13</sup>. A obra de Degler defendia uma análise mais acurada das relações entre escravos e senhores, negros e brancos. Discordando de Tannembaum quanto aos aspectos metodológicos, o autor propõe uma análise comparativa entre Estados Unidos e Brasil, pois em *Slave and Citizen* não se levava em consideração as especificidades, o caráter histórico que diferencia uma gama variada de culturas e povos, homogeneizando todos sob a classificação de “latinoamericanos”, referindo-se a estes como povos da América Latina. Sob a mesma nomenclatura e sob as mesmas conclusões estão diversos países, tais como: Brasil, Argentina, Peru, Colômbia, Cuba, etc.

No entanto, parece-nos que as discordâncias de Degler em relação à Tannembaum se restringem à metodologia adotada, pois, ainda assim, é evidente que a defesa da mestiçagem como fenômeno de amortecimento das relações raciais no Brasil está presente, simbolizada na figura do mulato. Ambos os autores são profundamente influenciados por Gilberto Freyre e o utilizam em suas análises sobre a mestiçagem, corroborando com as teses freyrianas da hierarquia e do caráter positivo, até romântico, que a mestiçagem traz consigo.

Primeiramente, faz-se necessário deixar bastante claro que os autores analisados aqui não defendem uma ideologia pró-racismo, ou seja, não eram “racistas por ofício”, para utilizar os termos de Ronaldo Vainfas (1999, p. 3), referindo-se aos pensadores do século XIX como Nina Rodrigues, Euclides da Cunha, Silvio Romero e outros. Pelo contrário, a mestiçagem defendida, implícita ou explicitamente, aparece como um fator de reorganização da imagem de personagens não-brancos na história do Brasil.

---

<sup>12</sup> *Door Ajar* significa, literalmente, “porta entreaberta”, e é neste sentido que o termo aparece no texto de Tannembaum. Esta ideia é claramente expressa, sob a influência direta de Gilberto Freyre, em especial em um de seus primeiros trabalhos (escrito originalmente em inglês) intitulado *Brazil: an interpretation*, publicado pela primeira vez, em 1944, nos Estados Unidos. Para mais detalhes, ver: TANNENBAUM, Frank: *Slave and Citizen: the Negro in the Americas*, New York, Alfred A. Knopf, 1947.

<sup>13</sup> Publicado no Brasil, pela primeira vez, no ano de 1971, a obra foi traduzida com o título de *Nem Preto Nem Branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos E.U.A.*

Degler toma como base de sustentação de sua tese a existência de leis coloniais no Brasil que discriminavam os negros escravos, “mas a separação sistemática das raças, quer legal, quer costumeira, é um fenômeno tipicamente norte-americano...” (1971, p. 19). Palavras do próprio Degler que, entre outras questões, tentou demonstrar a diferença da concepção legislativa dos dois países. O negro no Brasil, segundo autor, teve a possibilidade de ascensão social.

Tanto a Igreja quanto o Estado possibilitavam, ainda que por pequenas frestas, a inserção de negros livres e mulatos em seus quadros, o que não foi permitido em nenhuma hipótese na América do Norte. Esta concepção não é de todo equivocada, pois, de fato, se compararmos as duas colonizações ao modo norteamericano, as fronteiras sociais entre negros e brancos nos Estados Unidos são bem mais evidentes que as existentes na sociedade colonial brasileira. Se adotarmos os pressupostos metodológicos, tanto de Degler quanto de Tannembaum, esta seria a conclusão mais pertinente.

O texto de Degler não deixa muitas dúvidas. O Brasil aparece como um país radicalmente diferente dos Estados Unidos em relação ao lugar que o negro ocupa na história. Segundo o autor, pelo menos desde o século XVII ele vem sendo incluído na história do país, e a partir de então, considerado como uma peça importante na formação do Brasil contemporâneo.

É necessário destacar que a referida obra não procura defender que o negro sempre esteve representado de forma positiva, mas evidenciar que ele, mesmo em Von Martius, historiador do século XIX, estava presente como peça importante na constituição histórica do Brasil como nação; sua presença era algo a ser destacado, pois teve sua contribuição histórica. Se as representações sobre o negro eram pejorativas, temos outra discussão além da proposta por Degler. A ideia geral é a de que o trato que os Estados Unidos dão à presença negra na história de seu país é completamente diferente:

De maneira geral o negro entrou na história da nação basicamente como um problema, não como um contribuidor na edificação da sociedade. Quantos estudantes da história americana de dez anos atrás, por exemplo, aprenderam que os negros lutaram na Revolução – em ambos os lados – ou que os negros foram *cowboys* nas grandes planícies. Hoje, é claro, é grande o interesse pela história negra e os cursos de pesquisa sobre a história dos Estados Unidos já incluem material relativo ao papel do homem preto na história da nação. Além disso, já há cursos sobre história dos pretos nas escolas. (DEGLER, 1971. p. 21)

Impressionante como o olhar externo traz contribuições e problemas analíticos

extremamente diferenciados. A fim de tentar compreender a afirmação do autor, é preciso recuperar um pouco de contexto, pois sua perspectiva parte de experiências que o condicionaram (não o determinaram) a associar a imagem histórica do negro a uma posição supostamente mais degradante do que encontrou ao analisar a historiografia, a literatura, os discursos políticos, as leis coloniais e demais aspectos do Brasil. A própria história dos Estados Unidos de sua época reflete um pouco a quase inevitável tendência a aceitar as teses da mestiçagem como o ponto diferencial entre os dois países. O Brasil não viveu o lamentável *apartheid* dos tempos de Martin Luther King, nem o Estado brasileiro elaborou leis raciais como as que separavam negros e brancos nos transportes públicos. Além do mais, Degler está correto quando se refere à inserção do negro nas historiografias brasileira e norte-americana, bem como em ambas as literaturas.

A realidade contemporânea na qual o autor estava inserido à época da elaboração da obra era a dos anos 1970. Se tomarmos o que se passou ao longo das últimas quatro décadas, percebemos tímidas diferenças nas relações raciais do Brasil de nossos dias, mas avanços significativos nos Estados Unidos, pois os negros americanos de hoje não são mais obrigados, pela letra da lei, a sentar em lugares separados nos transportes públicos, nem a conceder seus lugares aos brancos, obrigatoriamente.

Apesar de a democracia americana ter forjado a inclusão dos negros a partir de uma perspectiva segregacionista<sup>14</sup> e de, ainda hoje, possuir uma ideologia racista forte, muita coisa tem mudado nos últimos 40 anos, haja vista a eleição de um negro, Barack Obama, para a presidência norte-americana.

O que queremos sugerir é que, tanto a escolha metodológica de Degler quanto as conclusões orientadas por esta, foram influenciadas por um contexto em que o espanto causado a partir de um primeiro olhar sobre a mestiçagem brasileira faz com que o autor americano perceba as drásticas diferenças entre os países e, baseado nas teses de Freyre, busque encontrar explicações históricas para que o Brasil seja tão receptivo à presença de negros em sua sociedade. Seria difícil, para Degler, enxergar que o Brasil promovia um *apartheid* silencioso no cotidiano das relações sociais.

---

<sup>14</sup> A democracia americana incluiu os negros na medida em que leis segregacionistas foram abolidas, contudo há permanência de “guetos” nos quais se percebe a existência de bairros cuja maioria da população é negra, escolas exclusivas para negros, dentre outros exemplos. Para uma discussão mais aprofundada sobre a democracia americana, ver: SCHUMPETER, Joseph A.: *Capitalismo, socialismo e democracia*. Tradução: Ruy Jungmann, Rio de Janeiro, Editora Fundo de Cultura, 1961; DAHL, Robert A.: *Sobre a Democracia*. Tradução: Beatriz Sidou, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2001. GOYARD-FABRE, Simone. *O que é Democracia?* A genealogia filosófica de uma grande aventura humana. Tradução: Claudia Berliner, São Paulo, Martins Fontes, 2003.

Dessa forma, compreendemos as análises do mesmo considerando também o momento histórico em que escreve. Ora, o fato de encontrar escritores negros como Machado de Assis entre os mais lembrados e celebrados de nossa história devia causar certo espanto e favorecer uma série de polarizações elaboradas pelo autor ao comparar a história das duas nações.

Assim, Degler percorre as literaturas brasileira e norte-americana do século XIX, demonstrando as diferenças abissais entre as representações sobre os escravos negros em ambos os países. Na sua visão, enquanto o negro era representado na literatura brasileira de forma positiva e, às vezes, até idealizada, nos Estados Unidos, quando aparece, é sempre descrito de forma pejorativa, demonstrando mesmo um ódio claramente racista e muito fácil de detectar.

Outra diferença seria a presença considerável de autores negros de renome em nossa literatura, ao passo que, nos E.U.A, essa presença simplesmente não existe por quase todo o século XIX. E mesmo os autores negros que começam a surgir em inícios do século XX não têm, segundo Degler, o mesmo reconhecimento ou talento que os grandes escritores negros no Brasil. Isso se deve, segundo o autor, ao fato de que, ao longo da história de ambos os países, os obstáculos impostos pela sociedade norteamericana aos negros são mais presentes e mais difíceis de serem ultrapassados que os impostos pela sociedade brasileira. O fato é que no âmbito das artes e das ciências de maneira geral, o negro brasileiro ao menos se faz presente, enquanto que nos Estados Unidos sequer é mencionada sua existência. A segregação nítida, e até a supressão do negro na história dos E.U.A, não acontece no Brasil.

Não é de surpreender, portanto, que seja amplamente difundido entre os brasileiros o conhecimento da história do negro brasileiro, enquanto tal não acontece com o negro norte-americano. Todos os brasileiros cultos, por exemplo, sabem a respeito de Palmares, o grande refúgio escravo ou “quilombo” do século XVII. Alguns historiadores brasileiros referem-se às tentativas de destruí-lo e a ele como “A Tróia Negra”. Antes da publicação da novela de William Styron, *The confessions of Nat Turner*, provavelmente poucos americanos brancos sabiam da revolta de Turner na Virgínia de 1831. (DEGLER, 1971, p. 22)

Que elemento seria fundamental para entender esse fenômeno? Segundo o autor norte-americano seria a ampla aceitação que a mestiçagem tem em terras brasileiras, ainda nos anos 1970, mas com tendência a ser ampliada e cada vez mais enraizada, ao passo que em sua terra natal há uma repulsa, uma aversão a qualquer processo de mestiçagem.

Qualquer semelhança com as teses de Gilberto Freyre não é mera coincidência. A presença ou a ausência de negros e de seu reconhecimento no campo da literatura e na historiografia seria uma evidência dessa diferença entre os países. Assim, a mestiçagem, no

entendimento dessa tradição freyriana, produz uma espécie de antídoto ao racismo ou, talvez, a flexibilização das tensões raciais.

Mesmo que o racismo exista, o problema é muito menor do que em países onde a mestiçagem não é aceita, onde é rejeitada. A conclusão é que a solução para as tensões raciais no Brasil seria bem mais simples que nos Estados Unidos. É assim que entendemos ser forjado o conteúdo político presente na obra de Degler, pois este, de certa forma, atualiza as teses de Tannembaum e Freyre quanto ao fato da mestiçagem ser o grande diferencial da cultura brasileira. Esta se constitui historicamente como uma característica vantajosa dos trópicos sobre outras regiões colonizadas pelos europeus.

Embora não entenda que Degler produza uma visão idealizada sobre o Brasil, tal qual, em certa medida, proporcionou Freyre nos anos trinta e no aprofundamento de sua vasta obra, pensamos que o autor não rompe com a visão da mestiçagem freyriana. Seu estudo sobre as relações raciais no Brasil é bastante inovador e vai muito além do trabalho clássico de Tanembaum, além de ser bem mais rigoroso e cuidadoso por refutar o método de comparação usado por este.

No entanto, ao pretender uma análise meramente comparativa dos processos coloniais, sem problematizar os contextos trabalhados por Freyre e que foram tomados como base para a sua análise, Degler não rompe com uma ideia que ronda o Brasil pelo menos desde a famosa obra de Antonil, qual seja, a de que a colônia foi “um paraíso dos os mulatos e das mulatas” (ANTONIL, 1711, p. 24).

A predileção pela análise comparativa “em si”, sob a qual os contextos históricos já estão bem definidos (o Brasil é o país da mestiçagem e esta promove a integração da nação, equilibrando seus antagonismos), aparece de forma clara na escrita de Degler. Após demonstrar como a literatura norte-americana se omitiu de incluir o negro, quando não o pintou como um problema, o autor expõe sua análise da visão brasileira, através da literatura, sobre seus escravos:

(...) na literatura do Brasil o personagem de cor aparece não só com frequência e com destaque como também sob todas as formas e aparências. Ele é tanto o escravo fiel como rebelde; é o moleque irresponsável e o elemento urbano sofisticado, muito educado; o personagem de cor surge também como a besta carnal e como a mãe que se sacrifica. (DEGLER, 1971, p. 27)

Logo em seguida o autor demonstra empiricamente a produção literária brasileira que confirma sua tese. Primeiramente, elenca uma série de intelectuais negros norte-americanos;

só para citar alguns, são listados: Charles W. Chesnutt, que teve seus trabalhos publicados apenas em fins do século XIX quando já havia uma série de autores brasileiros negros e mulatos de renome; Phyllis Wheatley, primeira poeta negra a publicar trabalhos nos Estados Unidos; Benjamin Banneker; Paul Laurence Dunbar, também poeta norte-americano que ganhou algum destaque já em inícios do século XX.

Contudo, estes artistas, segundo Degler, obtiveram algum renome em suas épocas não porque a sociedade norte-americana, extremamente segregacionista e avessa à mestiçagem, lhes proporcionasse alguma situação favorável; antes, estes artistas produziram, apesar de terem nascidos nos Estados Unidos pós-escravidão. O mesmo não se pode pensar dos escritores brasileiros negros e mulatos; segundo o autor:

Como era diferente a situação no Brasil! Joaquim Maria Machado de Assis, sem dúvida o maior escritor do Brasil, era mulato. Seus romances ainda são editados, pois seu estilo seco, seu humor sarcástico e a tendência à análise psicológica tornam sua obra muito atraente para os leitores modernos, embora tenha sido escrita na segunda metade do século XIX. É bem possível que se ele não tivesse escrito em português – ‘esse tórumo da literatura’ – e se não tivesse vivido em um país atrasado da América do Sul, seria hoje reconhecido como um gigante da literatura mundial, o que ele realmente é. Outro literato brasileiro do século XIX, Tobias Barreto, também era mulato. José do Patrocínio, filho de um padre e de uma feirante negra, tornou-se não apenas o melhor articulista e o abolicionista mais conhecido em fins do século XIX, como era também escritor de certa fama. Pelas suas realizações e pelo seu talento, Patrocínio lembra aos norte-americanos Frederick Douglas, o escravo fugitivo que se tornou líder, orador e editor de jornal na causa abolicionista dos Estados Unidos (DEGLER, 1971, p. 29-30).

Eis o enorme contraste entre o Brasil e os Estados Unidos. O método comparativo utilizado por Degler não poderia levar à outra conclusão que não esta: o espanto, nele causado, ao encontrar tantas diferenças, tantos contrastes entre a história dos dois países. Voltamos a afirmar que, se considerarmos os métodos utilizados pelo autor, não há grandes equívocos em suas conclusões.

A crítica direcionada a esta concepção sobre a mestiçagem no Brasil pesa com rigor sobre os caminhos metodológicos do autor, bem como de sua escolha teórica da mestiçagem, o que não pode ser analisado como um mero fato ideológico, pois a notoriedade mundial de Freyre nas universidades estrangeiras, além do prestígio que seu trabalho alcançou, influenciou muitos projetos acadêmicos no que se refere à postura teórico-política. Gilberto Freyre era, no tempo de Degler, uma referência científica indiscutível sobre o Brasil.

Assim, como podemos perceber na citação acima, há uma comparação “seca” das

evidências da mestiçagem no Brasil com a ausência de qualquer miscibilidade na história dos Estados Unidos. No fundo, a grande referência do autor parece ser o pungente racismo existente nos Estados Unidos e este parece ser o principal fator que o conduz a uma análise de que a realidade histórica brasileira não apresentaria tais tendências. Chega mesmo a afirmar que, no Brasil, elas seriam inexistentes:

Resumindo, não importa em que direção se olhe – para a cultura, para as ruas e locais de reuniões, ou para a História – o contraste se faz presente. No Brasil, como em outras regiões da América Latina, o preconceito racial, que os norte-americanos já admitiam no século XIX, está aparentemente ausente. (DEGLER, 1970, p.33)

Poderíamos utilizar as próprias palavras de Degler para identificar não só sua posição teórico-política, mas também os argumentos da crítica historiográfica discordante desta postura. Quando afirma que o racismo no Brasil do século XIX “está aparentemente ausente”, seu texto acaba por deixar brechas de uma suposta dúvida sobre suas conclusões.

Assim, nem mesmo Degler é categórico, em alguns momentos, ao afirmar a ausência de racismo no Brasil por conta da mestiçagem, embora sua concepção e os caminhos de sua metodologia apontem para o contrário. É dessa ausência de definição em algumas passagens, consequência da detecção de uma “aparência de ausência de racismo” e não de uma “ausência do racismo de fato”, que uma outra concepção sobre os processos de mestiçagem no Brasil construirá sua crítica.

A historiografia elaborada por Charles Boxer, que procura exemplificar concretamente as relações hierárquicas e racistas da mestiçagem, é o principal polo de oposição que será elaborado a seguir.

### **1.3 - Charles Boxer: uma visão crítica da mestiçagem**

O historiador britânico Charles Ralph Boxer publicou importantes obras sobre as relações raciais e a inserção de mestiços na sociedade colonial brasileira. Em 1967 foi publicada a edição brasileira de um de seus livros, intitulado *Relações Raciais no Império Colonial* e, onze anos depois, chegaria ao mercado editorial brasileiro a publicação de *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica: 1440 - 1770*. Ambas as obras tecem uma narrativa



diferenciada sobre a mestiçagem, no sentido em que defendem a ideia de que, no Brasil colonial, a constituição das relações culturais entre negros, índios, europeus e mestiços se deu a partir do signo da diferenciação entre as raças. Nesse contexto, é o europeu branco quem se coloca um degrau acima dos demais indivíduos não-brancos.

Em seu livro publicado em 1967, Boxer dedica o último capítulo às relações raciais na colônia portuguesa do século XVII. Na época, o território brasileiro estava dividido em duas sedes administrativas: o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão e do Grão-Pará. O autor considera a formação social da colônia, tanto no Estado do Brasil quanto no Maranhão e Grão-Pará, a partir de três grupos distintos: os aborígenes da terra, ou seja, os povos indígenas; os negros africanos escravizados, que serviram como força motriz de trabalho nas lavouras e mesmo no interior dos lares; e o grupo denominado como “os sangues misturados, *mamelucos*, *mulatos*, *mestiços* e *caboclos* que descenderam da mistura dessas três raças em graus variados.” (BOXER, 1967, p.122).

A partir desses pressupostos, que levam em consideração o conceito de mestiçagem restrito à composição racial durante o processo de colonização, Boxer demonstra um quadro geral sobre como as relações raciais se desenvolveram na história colonial brasileira.

Em linhas gerais, sua principal tese é a de que a mestiçagem é um fenômeno presente, válido e constituinte da realidade histórica do Brasil colonial, porém, diverge da tradição freyriana ao enfatizar o caráter hierarquizante das relações mestiças.

Se o Brasil e o Maranhão-Grão-Pará foram constituídos por povos e culturas das mais diversas origens, este processo carregou consigo o signo do racismo, no sentido de que houve uma diferenciação clara entre as posições sociais de negros, índios, mestiços e europeus, de maneira geral. Enquanto Gilberto Freyre enfatiza o caráter integrador da cultura mestiça formada no Brasil ao longo da história, seja através de fusões culturais oriundas da língua, seja através da miscibilidade presente no colonizador português, Boxer destaca outra faceta desse processo de integração de negros, índios e mestiços na sociedade colonial, qual seja, o fiel enquadramento dos grupos não-brancos em espaços institucionais politicamente inofensivos.

Assim é mantida uma ordem hierárquica na qual o colonizador europeu branco mantém um determinado controle nas instituições que possuíam uma influência ou um poder político efetivo. Ao contrário do que demonstra Degler, os grupos não brancos, os não europeus, apesar de serem introduzidos no corpo administrativo clerical através da criação de seminários locais, encontravam diversos entraves por parte da sociedade colonial, mesmo que ideias favoráveis à formação de um clero local tivessem o aval de Roma e da Coroa.

O autor também deixa transparecer a ideia de que, mesmo entre esses grupos não-

brancos, havia uma série de diferenças de posição na ordem hierárquica das relações raciais. Destacamos aqui uma interessante passagem que versa sobre as posições acerca da escravidão negra e indígena:

Uma das curiosidades – e tragédias – da história colonial é a ilógica distinção que houve durante muitos séculos de escravização entre o negro e o vermelho. A escravização dos índios foi proibida pela Igreja e pelo Estado relativamente cedo, tanto na América espanhola quanto na portuguesa; mas Frei Bartolomeu de Las Casas, O. P., depois de contemporizar com a escravidão negra condenou-a enfaticamente mais tarde; êle teve poucos seguidores nesta questão entre seus próprios compatriotas inclusive, e ainda menos entre os portugueses. A atitude do padre Antonio Vieira S. J., pode ser tida como das mais típicas entre seus compatriotas humanos; e Vieira enquanto lutava com unhas e dentes pela libertação dos ameríndios, limitou-se a denunciar o tratamento sádico infligido aos escravos negros, sem sugerir que sua escravização estivesse igualmente errada. Em um de seus sermões, Vieira comparou o sofrimento dos negros nos engenhos de açúcar na época da colheita aos de Cristo na cruz; mas êle instava aos escravos ‘sorrir e agüentar’, ou pelo menos agüentar rezando, assegurando-lhes que tal resignação cristã seria recompensada no paraíso. (BOXER, 1967, p. 135-136)

Nessa passagem há uma síntese não só de uma concepção moral sobre a legitimidade da escravidão, esta amplamente debatida nos primeiros séculos de ocupação do território colonial, mas também sobre a condição de negros e índios nas relações com os europeus e demais grupos étnicos agentes da colonização.

Como se pode perceber no exemplo de Vieira, a escravidão indígena seria mais fácil de ser condenada moralmente, já que a instituição da escravidão africana era amplamente legitimada entre os colonos, além de ser um lucrativo negócio. Além do mais, direcionando as lentes para o século XVII, percebe-se que a aliança com os povos indígenas era um fator primordial para a colonização do território. Basta lembrar do conhecido período de ocupação neerlandesa nas chamadas Capitanias do Norte, quando as alianças entre indígenas e europeus foram fator decisivo tanto para ocupação quanto para a expulsão do concorrente português.

Nessa mesma passagem, o autor ressalta tanto a posição paradoxal do padre António Vieira quanto a falta de adesão ao discurso antiescravista do padre Bartolomeu de Las Casas. O primeiro carregava consigo sangue mestiço e não defendia a escravidão negra, porém não a repudiava com a mesma veemência de seu discurso contra a escravidão indígena. Já o segundo, apesar de reformular suas ideias em defesa dos negros africanos (inclusive utilizando o argumento de que estes possuíam humanidade tanto quanto os europeus), era visto com maus olhos pelos seus pares clérigos e pelos colonos.

Nos dois casos se pode inferir que o pensamento geral da sociedade colonial legitimava a escravidão negra e repudiava a ideia de que os negros eram homens iguais, passíveis dos mesmos erros e das mesmas virtudes, que os brancos e índios. Nesse sentido, a sociedade colonial carregava consigo o signo da diferenciação racial, enfatizando o pensamento de que os grupos não-brancos eram inferiores culturalmente aos europeus.

Esse pensamento também vale para o corolário de que os mulatos, símbolo maior da mestiçagem, viviam em território colonial em estado de harmonia, livres de preconceitos e plenos de felicidade, tal qual o paraíso na terra. Pensamento que é expresso sinteticamente nas palavras de Antonil<sup>15</sup>, para o qual o Brasil era “um inferno para os negros, um purgatório para os brancos e um paraíso para os mulatos”. A frase, que se encontra na obra do clérigo escrita em 1711 e intitulada *Cultura e opulência do Brasil*, foi, inclusive, referência teórica da obra de Carl Degler aqui comentada. Serviu como referência porque corrobora com a imagem histórica de que as relações raciais na história colonial brasileira se deram de forma mais flexível, com ausência de racismo, como afirma em algumas passagens o pensador americano.

Charles Boxer vai de encontro a esse pensamento, defendendo a tese contrária. Para este, não só entre índios e negros escravizados, mas também entre os grupos de “sangue misturado”, para usar sua expressão, houve uma diferenciação racial atroz, no sentido de que, juridicamente, esses eram alvo de discriminação social e legal.

A legislação colonial era mais discriminatória com pessoas que tinham uma parcela de sangue negro, mais que com *mamelucos*, *caboclos* e outros exemplos de cruzamento entre brancos e índios. “Os mulatos livres eram muitas vezes reunidos a escravos negros nos termos das leis que os proibiam carregar armas e usar roupas caras ou então que lhes restringiam severamente o uso das marcas que os colocassem ao nível dos brancos. Durante grande parte do período colonial eles não tiveram permissão de ocupar altas posições na Igreja e no Estado, apesar de ser uma barreira mais teórica que prática em diversos lugares e épocas. Além de tudo, a relativa escassez - ou falta total - de mulheres brancas em muitas regiões do Brasil fez com que esta barreira oficial de cor fosse totalmente ignorada. (BOXER, 1967, p. 148-149)

É claro que, nesta passagem, o que se percebe é uma análise muito cuidadosa em relação ao que acontecia “de direito” e o que ocorria “de fato”. Boxer faz questão de ressaltar que as barreiras existiam bem mais no campo da teoria que da prática, o que, de alguma

---

<sup>15</sup> João Antônio Andreoni, nascido na Toscana, em 1649, ingressou na Companhia de Jesus em 1681. Sob o pseudônimo de André João Antonil, escreveu *Cultura e Opulência no Brasil*, publicado em Lisboa no ano de 1711. O livro foi tirado de circulação pela Coroa portuguesa e só foi reeditado no ano de 1800 pela tipografia do Arco do Cego. Dividida em quatro partes, a obra trata de quatro diferentes aspectos da economia colonial no Brasil do século XVIII: cana-de-açúcar, tabaco, minas de ouro e pecuária.

forma, sugere que por trás do plano das formalidades jurídicas na colônia poderia haver uma espécie de tolerância racial ou, talvez, colocando de uma forma mais precisa, uma gradação em direção à flexibilidade nas relações raciais ocorridas na colônia.

No entanto, a obra de Boxer se posiciona contra a ideia de “paraíso para os mulatos”. Isto pode ser enxergado em várias passagens escritas em 1967, bem como em seu livro publicado no Brasil posteriormente, em 1978. Ainda tratando da primeira obra, encontramos uma análise mais acurada sobre as ordens religiosas formadas na colônia. Vale destacar mais uma passagem, na qual o alvo de sua análise é a ordem dos Carmelitas Descalços Teresianos, estabelecida em Olinda em 1686:

Este ramo da ordem não apenas se recusava terminantemente a admitir indivíduos de cor de qualquer tonalidade como também rejeitavam qualquer aspirante brasileiro, mesmo os de pura origem branca. Apesar de aceitarem o dinheiro e a caridade dos habitantes de Pernambuco, estes frades recrutavam seus noviços exclusivamente entre os portugueses nascidos e criados na Europa durante os cento e quarenta e cinco anos de existência deste monastério. (BOXER, 1969, p.151)

Aliás, quando as análises se voltam para a criação das ordens e a política de inserção de grupos não brancos em suas fileiras, bem como da criação de cleros locais, Boxer se mostra bem mais enfático na defesa de suas teses. Aqui se observa uma análise mais contundente do historiador, pois se trata de uma ordem religiosa cuja permanência em Pernambuco durou, segundo ele, cento e cinquenta anos e, durante todo esse período de existência, demonstrou muito claramente sua repulsa quanto ao recrutamento de indivíduos não brancos e não europeus.

Pensamos que, apesar de suas análises estarem concentradas principalmente nas instituições religiosas (algo que ficará mais evidente em sua obra posterior), Boxer tenta nos mostrar, através da exposição dessas relações de enquadramento daqueles que não se encaixam no perfil do homem branco europeu, como o processo de mestiçagem se desenvolveu em sua organização geral.

O que o autor tenta expor, a nosso ver, são as formas como são enquadrados em níveis hierárquicos os grupos mestiços e aqueles (negros e índios) que, sendo maioria na colônia, impulsionaram o aparecimento de novas diferenças. Essas diferenças têm como marca, aos olhos do colonizador, a diminuição de características europeias, a supremacia de culturas não civilizadas ou propensas à barbárie. O próprio discurso do padre Antônio Vieira citado acima demonstra que, mesmo os que eram a favor da escravidão negra, por exemplo, assumiam a ideia de que estes eram indivíduos indolentes e que necessitavam de certa ordem para que o

controle dessa indolência se desse de forma efetiva.

Assim, a proliferação de indivíduos de cor na colônia causava desagrado tanto aos clérigos quanto aos colonos. Por isso, a imensa maioria das ordenações locais restringia os mestiços à condição de fazerem parte apenas do clero secular, e isso não ocorreu apenas no Brasil. Às vezes, mesmo os projetos de fundação de seminários para a formação de um clero local eram vistos com maus olhos e, em alguns casos, nem se chegavam a se concretizar. É o que veremos a seguir, quando destacarmos exemplos dados por Boxer em sua segunda obra sobre esse tema publicada no Brasil.

Voltando à tese de que o Brasil era um “paraíso para os mulatos”, Boxer reformula a frase afirmando que, se “o Brasil colonial era, em alguns aspectos, um paraíso para os Mulatos, o era bastante irregular.” (BOXER, 1969, p. 153-154). É assim que o autor vê, no fim dos anos sessenta, o estabelecimento das relações raciais no Brasil colonial. Cada vez que a supremacia racial europeia e branca é ameaçada pela possibilidade ou efetiva ascensão de indivíduos e grupos não brancos na sociedade colonial, surge o brado retumbante dos opositores, ou melhor, dos partidários da hierarquia social, na qual, voltamos a repetir, o europeu deveria ocupar o *locus* privilegiado.

Dessa forma reagem autoridades religiosas e reais, posicionando-se até mesmo contra a mistura entre índios e negros, sendo os primeiros vistos de forma mais simpática pelos europeus. O preconceito contra o sangue negro, segundo o historiador, era mais radical, o que nos leva a crer que, à medida que o processo de mestiçagem, em termos raciais, se aprofundava, o incômodo das autoridades coloniais aflorava. É o que se percebe na passagem que destacamos abaixo, que expõe a atitude de um vice-rei no ano de 1771 ao saber do casamento entre um índio e uma negra:

Apesar de mulatos e mulatas claras passando por brancos alcançarem algumas vezes proeminência social, o preconceito contra o sangue negro era muito forte, e tanto, que em 1771 o vice-rei ordenou a degradação de um chefe índio que “desconsiderando as honrarias recebidas da Coroa, caia tão baixo casando-se com uma negra, manchando seu sangue com esta aliança”. (BOXER, 1969, p. 53)

A tese do autor é clara. Apesar de autores contemporâneos como Armando Cortesão<sup>16</sup> (intelectual português citado em seu texto), não admitirem ou diminuïrem a intensidade do fenômeno, o preconceito e a tensão racial existiam no Brasil colonial de forma muito clara.

<sup>16</sup> Armando Cortesão foi um cartógrafo português de grande influência. Boxer se refere ao discurso proferido por Cortesão na Sociedade de Geografia de Lisboa, no ano de 1962. O discurso está presente na obra: CORTESÃO, Armando. *Realidades e Desvários Africanos*, Lisboa, 1962, p. 30-31.

No caso de Armando Cortesão, Boxer demonstra a clara negação que o intelectual português faz do preconceito de raça e de qualquer desigualdade no trato com indígenas, negros e mestiços. A legitimação do argumento é a presença da religião católica portuguesa.

Passados alguns anos, Charles Boxer continua seu trabalho, então se aprofundando mais sobre a atitude da igreja católica, tanto o clero presente nas colônias quanto o clero de Roma, diante dos grupos não brancos, em especial em relação aos negros. Nesta obra a igreja é explorada em diferentes partes do mundo colonial, pois o autor nos dá alguns exemplos de como eram inclusos esses indivíduos não brancos nas instituições religiosas, não apenas no Brasil, mas também na África e no Oriente.

Nesta segunda obra, o historiador se restringe a analisar a militância católica no período que abrange o ano de 1440 e vai até 1770, partindo da explicação de que, durante esse período, a bíblia era considerada um livro de “inspiração divina e validade universal, em todas as épocas, em todos os lugares e para todos os povos.” (BOXER, 1978).

Assim, segundo o autor, esta obra foi utilizada como fundamento para todas as teses morais, espirituais, culturais e sobre a gênese histórica de povos colonizados pelos europeus; os colonos, de maneira geral, não estariam desviados da linha de pensamento central dos dogmas católicos, pois, neste caso, partilhavam com ampla fidelidade destes preceitos. Ou seja, se a igreja adotava uma posição de defesa ou tolerância em relação à escravidão negra, instituição legítima à época, os “leigos”, como chama Boxer, não haveriam de discordar dessa linha de pensamento. Partindo desse princípio analítico, surgem duas interrogações bastante pertinentes:

Durante séculos, o preconceito racial e a escravidão negra foram inseparáveis, pelo menos para a grande maioria dos europeus ocidentais. A Igreja proclamava, por um lado, que todos os fiéis eram irmãos, mas, por outro, implícita ou explicitamente, sancionava a barreira racial baseada na cor da pele e a escravidão. Se povos até então desconhecidos haviam sido incorporados ao seio da Santa Madre Igreja, por que ainda era difícil ou mesmo impossível para tantos deles, após várias gerações, serem ordenados padres? Por que durante mais de três séculos foi considerado “legítimo” escravizar outros povos? (BOXER, 1978, p. 12)

A formulação destas perguntas já sugere o tom da escrita do historiador, pois não será nessa obra, publicada nove anos após *Relações Raciais no Império Colonial Português*, que Boxer colocará em dúvida a tese de que o racismo foi construído historicamente. Ao contrário, a ideia de que se trata de um fenômeno presente no período colonial brasileiro é reforçada, o que nos leva a crer que o autor faz a defesa de que o racismo é um fenômeno de

raízes históricas que estão amplamente conectadas com o tempo presente.

Como já destacado, essa segunda obra é direcionada à análise da militância católica na colônia, bem como ao embate de ideias sobre a atitude dessa militância em relação a indivíduos e grupos não brancos presentes nos territórios colonizados. Boxer dedica algumas linhas para contextualizar as diversas áreas de colonização portuguesa e hispânica, dentre elas: Vietnã, Goa, Japão, China, Camboja, África Ocidental e “América Hispânica”.

Seja no período de dominação dos Habsburgo (1580-1640), ou mesmo sob o comando dos Bragança (após 1640), os bispos da colônia mantiveram o consenso quanto à necessidade de se formar um clero africano, havendo apenas a dúvida se esta formação deveria ocorrer em Portugal ou na própria colônia. Boxer nos mostra que, na África ocidental, não houve nenhuma ordenação “durante mais de três séculos embora se falasse em 1694, e novamente em 1761, que esforços deviam ser envidados para desenvolver um clero nativo.” (BOXER, 1978, p.22). Mesmo assim, havia a necessidade de ordenar clérigos negros, até por conta da alta taxa de mortalidade entre os padres brancos, sendo a África conhecida, segundo Boxer, como “o túmulo do homem branco”.

Em Goa, desde o século XVI, percebe-se a necessidade de formação de um clero nativo, tanto que no ano de 1541 é formado o Seminário de Santa Fé, no qual se percebe a frequência de jovens pertencentes a todas as raças e classes sociais, com um predomínio de indianos. Segundo o autor:

Os estudantes negros e mulatos que se formavam nesse seminário eram ordenados padres seculares, mas só excepcionalmente alguns conseguiam ingressar em uma das ordens religiosas antes da metade do século XVIII. (BOXER, 1978, p. 23-24).

Praticamente todos os seminários analisados pelo autor se encontravam em condição parecida, quando conseguiam a concretização dos projetos de formação. O clero *brahmene*, no entanto, deveria ser mantido numa condição de subordinação, a qual só viria a dar sinais de melhora após a segunda metade do século XVIII, o que não significou a condição de igualdade de oportunidades, pois até o fim da ditadura do Marquês de Pombal o clero goense continuou sendo subordinado por conta do preconceito racial. Mesmo a exceção da regra é utilizada como reforço das teses do autor, que dá exemplos de indivíduos que conseguiram relativa ascensão social na dura hierarquia católica. É o caso do brâmane Matheus de Castro a quem, em 1625, foi recusada a ordenação pelo arcebispo de Goa. No entanto, em Roma, sua sorte foi bem diferente:

Lá ele não só foi ordenado padre como, depois de concluir estudos teológicos com grande mérito, foi consagrado bispo de Crisópolis, *in partibus infidelium* (em países infiéis), e mais tarde nomeado vigário apostólico de Bijapur. (BOXER, 1978, p. 24)

A demonstração de que Matheus de Castro conseguiu o que, para a maior parte do clero goense, era praticamente impossível, não contrapõe a evidência das tensões raciais:

Mas apesar do apoio caloroso dos cardeais da congregação da Propaganda Fide, em Roma, as autoridades eclesiásticas e civis de Goa proibiram-no de exercer suas funções episcopais na colônia, alegando que a autorização papal fora obtida por meios ilícitos. O principal antagonista de Matheus era o venerável patriarca da Etiópia, o jesuíta d. Afonso Mendes, que não hesitava em chamar o seu colega de Crisópolis de “negro de rabo de fora”. (BOXER, 1978, p. 24)

Dessa forma, mesmo aqueles negros que eventualmente conseguissem, por meio de uma intervenção de Roma, algum *status* no interior da Igreja, acabavam sendo também alvo do racismo presente em todas as esferas da sociedade colonial, como podemos ver no caso de Goa. Na “América hispânica” não foi diferente.

Assim como procedeu o estado português em suas colônias, a Espanha não oficializou nenhuma política racista no que se refere à entrada de índios, negros africanos ou mestiços nas ordens religiosas. Porém, Boxer nos aponta o fato de que, do século XVI em diante, a tendência foi sempre a de dificultar ao máximo, com alguns relaxamentos, a inclusão de indivíduos não brancos.

É facilmente detectada aqui uma diferença clara de análise entre Boxer e os autores americanos, como Degler e Tannembaum. A figura do mulato, analisada na literatura por Degler, por exemplo, e alçada à condição de símbolo da tolerância racial no Brasil, é tomada por Boxer nas suas condições concretas; ou seja, os processos e decisões da Igreja em relação aos mulatos indicam, segundo o autor, que eram esses quem sofriam o maior grau de discriminação racial na colônia. Acreditamos que Boxer consegue ser mais preciso porque, ao contrário da tradição americana, o autor observa o período colonial de modo mais cuidadoso, mesmo porque ele é considerado, ainda hoje, como um dos maiores especialistas no tema.

Degler, como se pôde ver anteriormente, apenas cita algumas obras escritas no período colonial e defende que a figura do negro e do mulato é representada de forma simpática, similar aos romances do século XIX. Para reforçar sua posição Boxer utiliza o pensamento do



célebre José de Acosta, figura símbolo do pensamento da Igreja Católica em seu tempo, que escreveu, no ano de 1577, a obra *De procuranda indorum salute*, publicada no ano seguinte:

Ele admitiu que tinha sido, de início, favorável à ordenação de mestiços em grande número, porque eles eram bilíngues e podiam explicar aos ameríndios os mistérios da fé sem necessitar de intérpretes. Mas a experiência lhe mostrara que a grande maioria dos mestiços se compunha de indivíduos de péssima reputação e de má índole por terem sido amamentados por mães indígenas e criados no convívio com aquela raça inferior. Mas uma vez Acosta invocou precedentes bíblicos para justificar o preconceito racial, lembrando que Abraão se recusou a deixar que seu filho Isaac desposasse uma mulher da tribo de Canaã e que Rebeca sofreu um desgosto mortal ante a perspectiva de seu filho Jacó casar-se com uma filha de Herth. Acosta acrescentou a essa citação a acusação de São Paulo aos cretenses de serem “sempre mentirosos, bestas ruins, ventres preguiçosos”. O livro termina reiterando a linha do decreto de 1588 da Coroa de Castela (provavelmente inspirado por ele mesmo), ao sublinhar que, embora os mestiços pudessem ser ordenados, só deveriam ser em número muito limitado e após passar por rigorosa seleção, exame e formação. (BOXER, 1978, p. 29)

Apesar do código canônico não apresentar nenhum impedimento ao ordenamento de mestiços, negros e indígenas e de recomendar tais ordenações no intuito de facilitar a conversão (estas diretrizes estavam ligadas à perspectiva contrareformista do Concílio de Trento), as práticas clericais sugerem que a elite colonial branca da Igreja Católica nas colônias estava convencida do contrário. Esse clero não branco da América Hispânica, quando era aceito, era restrito à composição de funções subalternas, de pouco poder e influência<sup>17</sup>. A leitura de Boxer leva a crer que o sentimento de superioridade racial e cultural, de maneira mais ampla, dos europeus sobre “os outros”, está intensamente presente já no século XVII.

Destacamos aqui um exemplo muito interessante que envolve o arcebispo de Quito, Frei Alonso de La Peña Montenegro, que defendia a ordenação de negros e mestiços através de seu *Itinerario para Parochos de índios*, publicado no ano de 1668 e que virou referência sobre o assunto, segundo Boxer. O mesmo arcebispo fez declarações progressistas sobre os problemas da ordenação desses indivíduos não brancos, pois desconsiderava, com todas as letras, questões de nascimento e de sangue, no que se referia à ordenação. No entanto, apesar de tais declarações, o arcebispo também reconhecia o caráter bárbaro dos indígenas. Ressaltava, apesar de sua defesa da ordenação, o caráter indolente de ameríndios, chegando a

---

<sup>17</sup> Essa questão é tratada com recorrência na obra “Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620” da historiadora Charlotte de Castelnau-L’Estoile.

afirmar que estes “eram visceralmente covardes, ociosos, bêbados e indolentes.” (BOXER, 1978, p.33).

De maneira geral, as diversas passagens destacadas resumem a atitude da igreja católica diante da necessidade evidente da formação de um clero nativo nas respectivas colônias, o que demandaria a inclusão de indivíduos não brancos nas ordens sacras. Estes, porém, apesar de serem incluídos na instituição religiosa, como afirma Degler, passam por inúmeras dificuldades oriundas do racismo existentes em toda a sociedade colonial. Um racismo que, partindo das análises de Boxer, parece estar disposto a quebrar mesmo as ordens vindas de Roma, como no caso do clérigo Matheus de Castro. A interpretação de Boxer sobre as relações raciais não nega a existência do fenômeno da mestiçagem, porém tenta redefinir, em seu tempo, o modo como a figura do “homem mestiço” do período colonial é entendido.

Dessa maneira, as interpretações de Boxer aparecem não como negação das teses de Freyre e Degler como um todo, pois o autor reconhece determinada flexibilidade do alto escalão da Igreja Católica. No entanto, o que chama a atenção na obra do historiador britânico não é o que a letra fria das leis coloniais expressava tão somente, a maneira de Degler, mas a relação que os homens de carne e osso que imprimiram o projeto colonial tiveram com essas leis. Daí o interesse em tentar desvendar as opiniões sobre do alto clero e como a inserção de negros e mestiços foram realizadas: sempre acompanhando relações hierárquicas. Mais adiante veremos que a historiadora Larissa Viana, integrante de uma nova geração de historiadores sobre a mestiçagem, corrobora com Boxer em relação às hierarquias da mestiçagem.

Até aqui vimos duas vertentes fundamentais sobre a mestiçagem no Brasil. Como ela se deu para cada pensador, em termos de história, bem como em termos políticos (o caráter aglutinador ou hierárquico da mestiçagem). No capítulo seguinte pretendemos voltar nossa atenção na obra do historiador Serge Gruzinski, em especial os seus livros traduzidos para o português. Entendemos que o historiador francês defende uma interessante tese sobre a mestiçagem, na medida em que incorpora uma nova forma de enxergar os processos desta não como um dado de história nacional, mas como um mecanismo fundamental presente desde a descoberta do Novo Mundo pelos europeus; e, se pensarmos à maneira dos historiadores Alexis Nouss e François La Plantine (referências na obra de Gruzinski), veremos que a mestiçagem não é apenas um processo histórico de mistura entre raças e culturas, mas também uma maneira de pensar e agir no mundo, sendo enxergada por estes como uma maneira oposta aos pensamentos dualista e monista.

Vale salientar, de toda forma, que o capítulo seguinte tem como principal objetivo analisar a forma como Gruzinski interpreta os processos de mestiçagem, quais os seus

pressupostos e com quais ideias tenta dialogar, pois entendemos que este autor, ao ser traduzido no mercado editorial brasileiro e ter sido incorporado à bibliografia de trabalhos de graduação e pós-graduação nos últimos dez anos, passa a abrir caminhos para discussões sobre mestiçagem, um tema sempre permeado por concepções político-ideológicas.



## CAPÍTULO 2

### O Pensamento Mestiço de Serge Gruzinski

Compreendidas as visões anteriores sobre a mestiçagem no período colonial, continuaremos nosso percurso historiográfico focando a obra do historiador Serge Gruzinski, que vem sendo utilizado pela historiografia brasileira sistematicamente como uma via interpretativa sobre os processos de mestiçagem ocorridos no Brasil, o que possibilitou uma reabertura da discussão sobre o tema. Sua interpretação sobre os processos mestiços é inovador por diversas razões, entre elas o sentido de totalidade que lhe é inerente. Diferente dos historiadores aqui já discutidos, Gruzinski trata a mestiçagem como um fenômeno global e não como um dado de diferenciação nacional em relação aos outros países do mundo, como vimos anteriormente ser expresso nos autores analisados acima.

Gruzinski começa a produzir por volta dos anos oitenta do século XX. Publicou obras historiograficamente inovadoras, a exemplo de seu primeiro livro *Les Hommes-Dieu du Mexique* (1ª edição francesa de 1985), seguidos por *O Imaginário da Colonização: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (séculos XVI-XVIII)* (1ª. edição francesa de 1988, publicado pela Companhia das Letras, no Brasil, em 2003) e *A Guerra das Imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)* (1ª. edição francesa de 1990, publicada pela Companhia das Letras em 2006); *O Pensamento Mestiço*, primeira edição francesa de 1999, publicado pela Companhia das Letras em 2001)<sup>18</sup>.

Desde os anos 1960 teve interesse pela realidade brasileira, porém acabou por se dedicar a estudos sobre o México, a partir dos quais desenvolve uma vasta pesquisa historiográfica que pretende compreender, dentre outros fenômenos, os processos de mestiçagem consequentes da colonização das Américas em conjunto com a consequente “ocidentalização” expandida aos quatro cantos do planeta.

A obra do historiador francês pode ser elencada entre as responsáveis por alguns avanços para as novas interpretações que serviram de base aos estudiosos da história do período colonial brasileiro; também vem se tornando referência para vários pesquisadores

---

<sup>18</sup> Faremos uma análise a partir das obras aqui citadas e, para além destas, também podemos destacar importantes artigos e livros publicados pelo autor, tais como: O historiador o macaco e a centaura: a ‘história cultural’ no novo milênio. In: *Estudos Avançados* 17, v. 49, 2003, p.321-342; e Estambul y Mexico. In: *Varia Historia*. v. 23, n. 38: p.265-272, Jul/Dez 2007. No entanto, as principais obras analisadas serão *O Pensamento Mestiço*, que abarca alguns pressupostos teóricos fundamentais e *A Guerra das Imagens*, que trata dos sincretismos e da relação colonizador/colonizado de maneira original.

dedicados a compreender o processo de formação do Brasil. Suas ideias nos permitem enxergar a realidade das colonizações europeias de forma mais ampla, ao passo que nos defronta com uma série de interrogações que pretendemos aqui trabalhar.

Para Gruzinski a mestiçagem não se configura apenas enquanto uma questão de objeto, um dado factual que necessitaria apenas de uma verificação empírica. São tantas as aparições da mestiçagem nos textos do autor que o fenômeno pode ser encarado como uma espécie de “mão invisível”<sup>19</sup> que paira sobre as colonizações europeias, nem sempre com o intuito de regular, mas também de causar confusões aos atores dessa história.

A historiografia desenvolvida por Gruzinski difere das duas correntes historiográficas aqui consideradas, pois estas trabalham justamente a partir da premissa de que a mestiçagem é um fenômeno social intimamente (talvez apenas) ligado às relações raciais: de um lado, é defendida a ideia de que há, no Brasil, uma tolerância racial, ao comparar este aos Estados Unidos; de outro, percebemos uma “denúncia” do racismo e suas raízes coloniais.

No caso da primeira, há a comparação entre a existência da mestiçagem no Brasil (causa da tolerância) e a inexistência do fenômeno nos Estados Unidos (causa da segregação racial norte-americana), mesmo que não encontremos a presença da palavra nos textos. Essa mestiçagem é expressa, no primeiro caso, especialmente na figura do mulato e, no segundo caso, também por negros e indígenas. Nesse sentido, pretendemos salientar que a noção de mestiçagem presente nos textos de Gruzinski se apresenta de forma ampliada, se comparada aos autores referidos acima.

Como o próprio autor afirma, a noção de mestiçagem possui uma “dimensão caótica” (Gruzinski, 2001, p.61). As mestiçagens são processos que se encontram no campo do aleatório e da incerteza, pois, embora possa ser identificada nos documentos históricos e nas leituras sobre o passado, não podem ser encontradas apenas na factualidade dos acontecimentos do passado, apenas de forma objetiva, tampouco se tratam de fenômenos intemporais.

Assim, o autor tenta chamar atenção para o fato de que, ao estudar os fenômenos da mestiçagem, ou as mestiçagens, deve ser levado em consideração que alguns conceitos e fórmulas utilizados pelo historiador para tentar resolver seus problemas partem de uma perspectiva ocidental; assim ocorre com algumas palavras-chave de nosso conhecimento histórico, tais como as ideias de “civilização” e “tempo”, por exemplo, bem como a noção de

---

<sup>19</sup> A metáfora aqui não tem nada a ver com as formulações do economista escocês Adam Smith. Apenas não encontramos uma expressão mais favorável à ideia que gostaríamos de passar: a de que a mestiçagem não é apenas mescla biológica, mas também poder ser tão presente quanto “invisível”.

“progresso” e os vícios da história linear, problemas que nem mesmo o próprio autor parece estar imune.

Devem ser levadas em consideração também a complexidade de ideias não europeias: os povos indígenas da “América espanhola” tinham seus próprios métodos de nomear e medir aquilo que nós chamamos de “tempo”, por exemplo. A ideia ocidental que temos do que é o tempo e de como o “medimos” traz uma carga de significações que desconsidera outras sociedades e outras formas de pensar este mesmo conceito. Ao mesmo tempo, fica difícil escapar dessa “prisão” imposta pela cultura europeia, que também é nossa, dada a restrita documentação gerada pelos vencidos (no caso dos indígenas no Brasil colonial, a quase ausência é evidente). As próprias referências utilizadas por Gruzinski são, em grande medida, oriundas de cronistas europeus ou dos menos europeizantes discursos de figuras mestiças, que, queiramos ou não, já carregam consigo a carga da cultura ocidental.

Para melhor situar esse debate, torna-se necessário conhecer os pressupostos que fundamentam a posição do autor. Em *O Pensamento Mestiço*, obra publicada no original em 1999 e traduzida para o português do Brasil em 2001, Gruzinski dedica parte da obra a tentar definir, se é que é possível, a ideia de mestiçagem, ou melhor, em que consiste os seus mecanismos de funcionamento.

Importante deixar claro também que alguns conceitos da antropologia, muito próximos da ideia de mestiçagem, são utilizados em diferentes situações de análise. De certa forma, esbarramos na dificuldade do uso e da compreensão de termos como “hibridação”, “sincretismo”, “cultura” e outras denominações que as ciências humanas encontraram para entender os fenômenos mestiços. Como devemos, em suma, entender o uso de tais palavras recuperadas pelo autor em seus textos? Partimos do seguinte entendimento:

Empregaremos a palavra “mestiçagem” para designar as misturas que ocorreram em solo americano no século XVI entre seres humanos, imaginários e formas de vida, vindos de quatro continentes – América, Europa, África, Ásia. Quanto ao termo “hibridação”, aplicaremos às misturas que se desenvolvem dentro de uma mesma civilização ou de um mesmo conjunto histórico – a Europa cristã, a Mesoamérica – e entre tradições que, muitas vezes coexistem há séculos. Mestiçagem e hibridação dizem respeito tanto a processos objetivos, observáveis em fontes variadas, como à consciência que têm deles atores do passado, podendo essa consciência se expressar tanto nas manipulações a que eles se dedicam, como nas construções que elaboram ou nos discursos e condenações que formulam. (GRUZINSKI, 2001, p. 62)

A passagem acima traduz com maior precisão a concepção de mestiçagem com a qual

nos debruçaremos no presente capítulo. Tão clara quanto ampla, pode parecer difícil identificar o que seria a mestiçagem se fizermos o exercício de nos perguntar: o que não é mestiço? Afinal de contas, misturas entre “seres humanos, imaginários e formas de vida” não chega a ser uma novidade nas relações históricas entre seres humanos.

No entanto, o que caracteriza o fenômeno da mestiçagem como algo idiossincrático dos primeiros anos do século XVI, continuando até os dias atuais, é o seu caráter global. Sem essa noção não se pode compreender a colonização europeia nos quatro cantos do planeta, para usar um termo do próprio autor. Assim, a mestiçagem, desde já, não pode ser lida como fenômeno isolado, nacional, tampouco um dado de curiosidade e exotismo. Este fenômeno está intimamente ligado ao encontro dos quatro continentes; à expansão europeia por meio do domínio do continente americano; ao avanço dos domínios da monarquia de Castela, à conexão econômica, política, cultural que decorre desse encontro. A mestiçagem está ligada a dois fenômenos que se iniciam no século XVI e apresentam suas consequências em nossos dias: globalização e ocidentalização.

A verdade é que não encontramos em Gruzinski um conceito de mestiçagem ou uma teoria sobre o fenômeno, mas uma historiografia que procura permanentemente evidenciar os mecanismos de funcionamento dessas misturas ocorridas em território americano.

Há, aqui, uma pequena proximidade em relação à Freyre, pois o autor pernambucano também procura entender o funcionamento das mestiçagens, mais do que elaborar um conceito. As diferenças se percebem na medida em que contextualizamos a produção intelectual e também as perspectivas com as quais cada autor dialoga: Freyre escrevia não apenas influenciado pelas teorias antropológicas americanas, mas, de certa forma, reagindo à imagem que a intelectualidade brasileira que o precedeu tinha da mestiçagem (o pensamento racista que tinha como herança característica a abordagem cientificista europeia do século XIX), de modo que o autor de *Casa Grande e Senzala* tenta elaborar uma visão “identitária” sobre o Brasil em relação ao restante do continente sul-americano, Ásia, Europa e África.

O Brasil, na visão freyriana, é o país que melhor se adapta à mestiçagem, conservando-a como característica fundamental de sua formação, no sentido mais amplo da palavra. Já Gruzinski inicia sua produção historiográfica na segunda metade do século XX e, mesmo que não procure uma teorização da mestiçagem, pretende demonstrar o caráter global do fenômeno. Não há “predisposição à mestiçagem”, como um fator positivo ou negativo, pois ela é consequência de conexões estruturais, transformações culturais em escala mundial.

Os exemplos das consequências da mestiçagem são apresentados quase que à exaustão: desde a presença de indígenas educados na cultura europeia que mesclam esse novo



conhecimento ao universo cosmológico “pré-hispânico”, característicos do século XVI e XVII principalmente, até eventos contemporâneos como o Círio de Nazaré, manifestação religiosa secular que acontece na cidade de Belém, no estado do Pará, e o famoso atentado às Torres Gêmeas nos Estados Unidos, o 11 de setembro. A constante ligação das referências coloniais ao mundo contemporâneo nos faz acreditar que, para Gruzinski, caminhamos para um mundo cada vez mais mestiço e globalizado.

Ao pensar o passado colonial o historiador nos traz “de volta ao presente”, demonstrando como a tragédia do 11 de setembro, por exemplo, nos fornece ferramentas importantes para entender a atualidade da mestiçagem. Não é por acaso que em seu livro *Quatre Parties Du Monde*<sup>20</sup>, Gruzinski inicia sua narrativa chamando atenção para o atentado contra as Torres Gêmeas norte-americanas. Qual informação o atentado pode nos fornecer em termos de mestiçagem?

el 3 de noviembre de 2001, en un artículo de *Le Monde*, Jean Baudrillard se preguntaba por el significado de la catástrofe del 11 de septiembre, “acontecimiento único e imprevisible”. Baudrillard preciso, sin decirlo, el perfil “mestizo” de los autores del atentado: “Asimilaron todo de la modernidad y de la mundialidad, sin cambiar de rumbo, que es destruirla”(…) La mundialización creó todo tipo de mezclas, al grado que aun las artimañas que se levantan contra ella para intentar destruirla son también mestizas. Al utilizar de manera conjunta “todos los medios modernos disponibles”, los terroristas alcanzaron una eficacia simbólica sin precedentes. (GRUZINSKI, 2010: 19)

Como podemos ver acima, a afirmação do sociólogo Jean Baudrillard nos fornece as ferramentas analíticas para o entendimento da globalização no mundo contemporâneo, onde há misturas diversas entre o oriente e ocidente. Logo, globalização e mestiçagem são fenômenos indissociáveis. Como irmãos siameses, ambos surgem no alvorecer das colonizações modernas a partir do século XV e ambos se desenvolvem sob os cânones da ocidentalização.

Desse modo, começamos a entender melhor a noção sob a qual trabalha o historiador francês. Ao assimilar características próprias da modernidade e da globalização, os autores do atentado, de perfil *mestizo*, investem contra o tradicional inimigo: o ocidente.

Ainda em um de seus artigos intitulado *O historiador, o macaco e a centaura: a “historia cultural” no novo milênio* (2003), ao tentar explicar o que poderia ser a história cultural nos dias atuais, Gruzinski escreve sobre as dificuldades de trabalhar com a noção de

---

<sup>20</sup> Utilizamos, aqui, a edição em espanhol intitulada *Las Cuatro Partes Del Mundo: Historia de una Mundialización*. Como dito anteriormente, por enquanto, em uma primeira fase de escrita do trabalho, utilizaremos as edições traduzidas para o português, espanhol e, se necessário, alguma tradução em língua inglesa.

uma história com “H” maiúsculo, uma história que daria conta de todas as outras. Parte, assim, da noção de *connected histories*<sup>21</sup> (SUBRAHMANYAM: 1999), ou histórias conectadas, que não admite a ideia de uma história única, mas de várias, diversas e que estão em conexão, como o próprio nome aponta. A partir de um afresco da “Casa Del Dean”, em Puebla, no México, o autor analisa as presenças do macaco Ozomatli (de origem pré-hispânica) e da centaura Ocyrhoe (de origem grega). Entre eles há uma flor, um alucinógeno utilizado pelos povos indígenas, antes e depois da conquista espanhola.

Não se trata de comparar uma cultura à outra, mas de desvendar os mistérios que fazem ambas se encontrarem mais de um século após a colonização, de perceber essas histórias que se conectam. Entre o referencial indígena e o europeu é preciso desvendar o que motiva um pintor mestiço do século XVII a buscar raízes europeias tão distantes (recuperando a cultura grega), ao mesmo tempo em que estabelece conexões com o seu passado indígena.

Ao que nos parece, é preocupação de Gruzinski buscar as razões dessa conexão, a visão de um mestiço sobre os dois mundos e não apenas um olhar do outro europeu sobre o outro indígena e vice-versa. Ao mesmo tempo, e nesse mesmo texto, percebemos uma interessante articulação entre a mestiçagem e o caráter político que lhe é inerente: é preciso entender como outros fenômenos, a exemplo da globalização e da ocidentalização, provocaram as mestiçagens, não em um sentido esquemático e monolítico.

A dominação é um dado concreto da história das colonizações; houve vencidos e vencedores, de fato, mas não se pode entender o funcionamento dessa dominação de maneira maniqueísta. Os povos indígenas, tradicionalmente colocados no bloco dos vencidos, também foram contribuintes na efetivação da dominação europeia, principalmente se pensarmos as elites indígenas.

Nesse sentido é que Gruzinski nos chama atenção para a importância de perceber as articulações entre os fenômenos locais (as hibridações) e os projetos de dominação em escala mundial. Tornar Monarquia Católica um elemento referencial do alcance planetário da dominação ocidental é um dos possíveis caminhos que nos levariam a entender a dominação ocidental e a origem da globalização hoje difundida.

---

<sup>21</sup> Para mais detalhes ver: SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Connected Histories: Notes Toward a Reconfiguration of Early Modern Eurasia*. In: LIEBERMAN, V. (ed.). *Beyond Binary Histories*. Re-imagining Eurasia to c.1830. Michigan: Michigan Press, 1999, p.289-316. Ver também: PAIVA, Eduardo França & ANASTASIA, Carla Maria Junho. (Orgs.). *O Trabalho mestiço: maneiras de pensar e formas de viver - séc. XVI a XIX*. 1 ed. São Paulo: Annablume, 2002 e PAIVA, Eduardo França & IVO, Isnara Pereira. (Orgs.) *Escravidão, Mestiçagem e Histórias Comparadas*. São Paulo/Belo Horizonte: Annablume/PPGH-UFGM, 2008

Nesse sentido é que as historiografias nacionais devem ser combatidas, pois estas apagam as conexões existentes entre o mundo colonial e a dominação ibérica, porque levam em consideração apenas os fenômenos internos, nacionais. Não consideram, por exemplo, que, entre 1580 e 1640, é a história da península ibérica sob o domínio da coroa de Castela que nos ajuda a entender nosso atual mundo, não a história de Portugal, com todos os seus cortes nacionalistas creditados aos intelectuais do século XIX.

Dessa forma, deveríamos pensar nas articulações entre o mundo da Monarquia Católica e o processo de ocidentalização e globalização que se inicia a partir dos contatos entre europeus, africanos, ameríndios e orientais. A imposição das línguas de origem latina, a difusão de filosofias ocidentais (Aristóteles, por exemplo), o embate entre as formas de organização do trabalho nas sociedades americanas antes da chegada da colonização e o crescimento das demandas mercantis do sistema capitalista ocidental (ou de um protocapitalismo, se pensarmos os primeiros anos de Conquista) as misturas biológicas, as classificações dadas aos indivíduos europeus que viviam há muito em território colonial e já se americanizavam ou africanizavam (brasílicos ou brasilienses e angolistas). Entre muitas outras, estas características são consequências dos processos de ocidentalização e mundialização, mas estes mundos transitórios devem muito aos fenômenos de mestiçagem, que não atingem apenas os corpos humanos, no sentido biológico.

“Não só os corpos se misturam, mas todas as formas da existência social e do pensamento.”(GRUZINSKI, 2003, p.339). As mestiçagens, por apresentarem íntima ligação com fenômenos tão amplos de consequências diversas no atual mundo em que vivemos, são entendidas como um fenômeno político:

A mestiçagem, contudo, é sempre muito mais do que uma bricolagem cultural. Ela tem uma dimensão política. Parece-me que o termo “mestiçagem cultural” é pouco como uma armadilha, uma vez que as mestiçagens são sempre políticas. Os índios pintores que inventaram o encontro do macaco com a centaura tinham um objetivo preciso na mente. Em primeiro lugar, procuravam conseguir para o seu passado religioso o estatuto privilegiado que a mitologia greco-romana tinha face ao cristianismo, ou seja, o estatuto de um paganismo tolerado e valorizado; e, em segundo lugar, queriam construir para si mesmos uma relação aceitável com o passado ameríndio em vez de terem que interiorizar a ruptura radical que impunha a cristianização, em vez de viverem uma situação continuamente esquizofrênica. (GRUZINSKI, 2003, p.339)

A mestiçagem é política, sobretudo, porque é fruto de articulações que visam reservar

um estatuto aceitável, no Novo Mundo em descoberta, para aqueles que se submeteram ou sucumbiram ao projeto de ocidentalização; no caso acima, os povos indígenas. Os índios que “inventaram o encontro entre o macaco e a centaura” (GRUZINSKI, 2006) buscavam um lugar na sociedade colonial em construção, um lugar no qual pudessem conservar o passado ameríndio, na medida em que lhes eram impostos os valores ocidentais.

A mestiçagem também é considerada política, pois abarca uma dimensão total, tanto do passado quanto da cultura contemporânea, do cruzamento e entrelaçamento de pensamentos e referenciais culturais diversos, que forjaram uma nova forma, uma forma mestiça de enxergar e agir no mundo. Assim são caracterizados tanto os quadros produzidos por índios no século XVII quanto os agentes do atentado às Torres Gêmeas (com o seu *perfil “mestizo”*).

## 2.1. Os mecanismos da conquista: mestiçagens, ocidentalização e globalização

Já afirmamos aqui que não é de interesse do historiador francês elaborar uma teoria da mestiçagem; antes ele pretende desvendar os mecanismos de como este fenômeno opera, sempre em escala global. Aliás, o trabalho empenhado em discutir uma teoria da mestiçagem e elevar a palavra à categoria de conceito foi levado adiante pelos franceses Alexis Nouss e François La Plantine quando, em 1996, publicam a obra *A Mestiçagem*<sup>22</sup>, na qual observamos que, ao contrário do que é comum pensar, a mestiçagem “não é fusão, coesão, osmose, antes confrontação e diálogo”(LAPANTINE. NOUSS, 2002, p.9).

Sem essa premissa, torna-se impossível compreender o uso do termo mestiçagem, tal qual exposto nos termos de Gruzinski, pois esta não apresenta previsibilidade em sua lógica de funcionamento, razão pela qual “convém, em primeiro lugar, expor para compreender, sem procurar construir tipologias.” (LAPANTINE. NOUSS, 2002, p.10). Nesse sentido, as teses de Laplantine e Nouss servem de referência ao raciocínio gruzinskiano, pois a Europa é fruto de relações mestiças que remetem história do Mediterrâneo, sendo equivocada a concepção de que a cultura ocidental, greco-romana-cristã, seja a balizadora exclusiva desta. Ocidente e Oriente, travam aqui uma relação dialética de múltiplas contradições, complementaridades e exclusões. Sendo aquele amplamente influenciado por este:

---

<sup>22</sup> Alexis Nouss e François La Plantine possuem uma vasta obra no campo da antropologia. Para a proposta do seguinte trabalho, apenas a obra referida acima nos ajuda a entender o pensamento de Serge Gruzinski.

O que a Grécia deve ao Oriente, e em particular aos Persas contra os quais combateu, é imenso. A própria cidade de Atenas, autóctone e autônoma, não parou de se enriquecer – comercialmente, artisticamente, cientificamente, filosoficamente, religiosamente – com tudo que chega do estrangeiro, os metecos em particular, palavra que no século V a.C. não tem a conotação contemporânea, antes designa aqueles que, não beneficiando da cidadania, “vivem com”. Heródoto, por exemplo, em Atenas era um meteco. (LAPANTINE. NOUSS, 2002, p.21)

Já no fim do século XVI, quando acontece a queda de Granada a expulsão dos judeus e muçulmanos da Espanha e o contato com o Novo Mundo passa a ser efetivamente uma realidade inexorável, esse passado mestiço da Europa passa a ser combatido e a ocidentalização/globalização toma suas formas tentaculares sobre a América e o restante do globo.

Também vale salientar a importância que é dada ao Brasil enquanto parte integrante de uma América Latina produtora da mestiçagem, ou de mestiçagens, tanto como base material de reprodução da vida quanto como discurso atenuante do lugar social em que escravos e indígenas (e seus descendentes) se encontram em diferentes contextos históricos. Por um lado, a América Latina é vista, por conta da mestiçagem, como “um continente de assinalável tolerância religiosa” (LAPANTINE. NOUSS, 2002, p. 27), por outro é inconcebível que, pelo mesmo motivo, não se reconheça que:

A exaltação da “condição crioula” ou da “democracia racial” (expressão muitas vezes utilizada para designar o Brasil) não poderá minimizar o fato de que, ao longo da história, mesmo nessas Américas classificadas de mestiças – ou seja, formadas num sistema racial paternalista a partir do encontro dos senhores europeus e dos escravos africanos –, os brancos recusaram massivamente a componente negra, que deu lugar à construção de numerosas escalas de cor que contêm diversas dezenas de gradações, do branco mais claro ao negro mais retinto. (LAPANTINE. NOUSS, 2002, p. 29)

Essa passagem evidencia o quanto o Novo Mundo aprendeu a valorizar a mestiçagem “não uma constante mas mais como uma alternativa” (LAPANTINE. NOUSS, 2002, p. 29), na medida em que, segundo os autores, a defesa ou recusa da mestiçagem está atrelada a circunstâncias históricas, visto que a mestiçagem remete tanto a condição de senhor quanto a de escravo, o que sempre evidencia um certo lastro de culpa e infâmia. Diante de tais termos, a mestiçagem é também conflituosa.

Voltando à Gruzinski, a forma pela qual aborda este tema, nas suas idas e vindas entre a cultura contemporânea e os discursos dos cronistas do século XVI, conduz o leitor de seus

textos de forma instigante e provocativa. A erudição é evidente, o que não implica em um hermetismo de seu texto. O trabalho em pesquisar as referências, analisar obras cinematográficas e através delas estabelecer um parâmetro analítico, bem como a análise de pinturas datadas do século XVI e XVII compõem o quadro erudito do historiador.

Nesse sentido, a obra de Gruzinski não comporta uma linearidade narrativa, pois ao mesmo tempo em que se fala de um afresco pintado no século XVII, podemos nos deparar nas páginas seguinte com uma análise rica sobre o discurso cinematográfico de Hollywood. Assim, a obra do historiador parece ser permeada por uma variedade de referências que buscam convencer o leitor de que é necessário estabelecer uma conexão entre o passado colonial e o presente.

É por isso que encontramos em *O pensamento Mestiço*, desde uma “fiel descrição” dos primeiros anos de conquista através dos discursos de Montolinía<sup>23</sup>, até referências às “elites internacionais” e seu discurso apologético do cosmopolitismo cultural, presentes nas estratégias mercadológicas de propaganda e *marketing*. Todos estes elementos estão agrupados num conjunto de análises que pretende identificar, dentre outros fenômenos, a influência das mestiçagens na contemporaneidade. Assim, a figura com a qual o leitor se depara é a de um historiador do presente, cujas referências contemporâneas, às vezes de passagem, sempre se fazem perceber em seu texto. A história das mestiçagens é também a história do presente, do ocidente e de seu projeto de dominação, da América e seus elementos sincréticos, do choque cultural consequente do encontro entre Velho e Novo Mundo.

Além de chamar atenção para o uso que o historiador faz da palavra mestiçagem, também não é demais destacar que este fenômeno não está restrito ao campo da cultura, talvez seja até tautológica a utilização do termo “mestiçagem cultural”. Nas palavras do autor:

As mestiçagens desencadeadas pela conquista do Novo Mundo parecem indissociáveis de dois outros fenômenos maiores na América do século XVI: de um lado, o que costuma se chamar “o choque da conquista”, e, de outro, o que chamei de ocidentalização, essa empreitada multiforme que levou a Europa ocidental, no rastro de Castela, a fazer a conquista das almas, dos corpos e dos territórios do Novo Mundo. O fato de as mestiçagens americanas terem se inscrito numa fase de expansão da Europa e num contexto de colonização impede que sejam reduzidas a um fenômeno cultural. Se queremos compreendê-las, não podemos abstrair seus laços com a Conquista e a ocidentalização que as acompanham. Resta esclarecer a natureza desses laços. (GRUZINSKI, 2001, p. 63)

<sup>23</sup> Montolinía significa “O pobre”, apelido dado a um monge franciscano pelos indígenas. Nas crônicas deste franciscano, Gruzinski acredita estar uma das mais fiéis representações de como se deu a conquista do território mexicano pelos espanhóis.

A passagem extraída resume a pretensão do autor, que é compreender a natureza das ligações entre mestiçagem, ocidentalização e a Conquista (as colonizações na América). Trata-se de entender como as mestiçagens são forjadas não apenas no campo cultural, mas também nas dimensões políticas e econômicas, por exemplo. Ainda mais, há um esforço analítico no qual se evita a separação dessas categorias (o cultural, o político, o econômico, etc.) no intuito de se produzir uma análise total sobre as mestiçagens.

Algumas das principais fontes documentais utilizadas pelo autor são os cronistas (Bartolomeu de Las Casas, Montolinía, Fernandez de Oviedo, Bernal Díaz del Castillo, o cronista indígena Guaman Poma de Ayala, entre outros). Todos dão atenção especial à descrição do período de dominação espanhola sobre os povos indígenas do México colonial, especialidade do historiador. Montolinía, um dos principais autores utilizados, descreve de forma muito interessante os primeiros anos da conquista, desde 1520, quando a presença espanhola dá margem a um sem número de interpretações metafísicas dos indígenas. Para Gruzinski, o padre franciscano não é menos capacitado para analisar os acontecimentos dos primeiros anos de conquista que nós contemporâneos, embora reconheça que seu depoimento consista em uma visão do passado, no sentido de que há possibilidades outras de enxergar o mesmo fenômeno histórico, seja outro olhar também contemporâneo à Conquista, seja um olhar distanciado cronologicamente desta. A fome e a miséria, as novas relações de poder estabelecidas com a presença dos colonizadores; nada escapa à pena de Montolinía, sendo dessa constituídas as primeiras análises sobre a Conquista.

Também podemos destacar, na escrita de Gruzinski, um esforço declarado em manter certo distanciamento de versões “hispanófilas” ou “indigenófilas”. Nesse sentido, o autor não mais reconhece uma historiografia maniqueísta: vencidos e vencedores; opressores e oprimidos; bem e mal. Não que haja uma inclinação cética à moda pós-moderna<sup>24</sup>, pois em nenhum momento se nega, em seu texto, a existência de um projeto, ou projetos, dos vencedores, no caso, a Europa ocidentalizante. O que não se encontra no texto de Gruzinski é a autoexplicação a partir desses opostos. Que houve vencidos e vencedores parece não haver

---

<sup>24</sup> Aqui entendemos, em acordo com Frederic Jameson, que a questão do pós-modernismo é, ao mesmo tempo, estética e política. O termo, em si, carrega ambiguidades diversas sobre as quais não pretendemos nos ater no presente trabalho. Para um aprofundamento da questão ver: JAMESON, Frederic. *A Virada Cultural: Reflexões sobre o pós-moderno*. Tradução: Carolina Araújo, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006. e EAGLETON, Terry. *Depois da Teoria*. Tradução: Maria Lúcia de Oliveira, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2011. No campo da historiografia ver: MALERBA, Jurandir(org.). *A História Escrita: teoria e história da historiografia*, São Paulo, Contexto, 2006.

dúvida, mas isto não explica, por si só, a proliferação das imagens no México colonial e sua inserção por meio de todas as classes sociais atualmente.

A leitura da qual o historiador procura manter distância, do nosso ponto de vista, é a que, de modo genérico, cria sistemas de pensamento *a priori* que definem uma ideia de mocinhos e bandidos, que, em sua leitura mais comum na historiografia das colonizações, os europeus são lidos de forma apriorística como bandidos da conquista e os povos indígenas, por sua vez, como os mocinhos injustiçados, até inocentes. Ao ler as obras de Gruzinski percebemos que os indígenas também tiveram sua contribuição no processo de colonização, sendo, nesse sentido, peças fundamentais para a vitória do projeto europeu e a concretização dos processos de ocidentalização e mestiçagens.

O que o autor tenta demonstrar é que a Conquista deve ser entendida em toda sua “desordem e complexidade” (GRUZINSKI, 2001, p. 70), que provocaram um verdadeiro choque entre europeus e indígenas. As mestiçagens que aqui se desenvolveram são fruto de um complexo encontro que provocou espanto, mortes, dominação, desordem, etc. A Conquista, assim como as mestiçagens, é o campo do imprevisível:

Tendo desembarcado em abril de 1519 na costa tropical de Veracruz, os invasores acham-se, em novembro, numa paisagem de montanhas nevadas, diante de uma aglomeração monstruosa que provavelmente é então a maior cidade do mundo, México-Tenochtitlán. Imprevisível da Conquista: as dissensões no campo espanhol seguramente deixaram Cortés e seus partidários em perigo tanto quanto as reações dos indígenas. (GRUZINSKI, 2001, p. 75)

Os europeus se surpreendem tanto quantos os indígenas no momento em que se deparam uns com os outros, quando as alteridades se cruzam. O mundo da Conquista espanhola é descrito de forma tão caótica que pelo menos dois elementos seriam interessantes de se destacar aqui: os constantes conflitos em que viveu a Europa antes do contato com os povos da América (destacando a coexistência entre judeus, cristãos e muçulmanos) e uma “relativa autonomia” ou ausência de um maior controle do rei Carlos V nos primeiros anos de embate entre indígenas e europeus, nos séculos XVI e XVII.

Ambas as ideias são expostas em *O Pensamento Mestiço*, de forma que a leitura sobre a colonização espanhola é direcionada no sentido de eliminar as visões de uma colonização pré-fabricada, como se houvesse todo um plano arquitetado, bem elaborado e aplicado a partir dos anos 1520.



Não que a autoridade real não tivesse qualquer influência sobre os domínios coloniais, mas o acaso, o imprevisto e a incerteza são, segundo o historiador, peças fundamentais da concepção que autor constrói do período colonial. Nem sempre as mestiçagens e o processo de ocidentalização são elaborados conscientemente, muito ao contrário, os eventos dos primeiros anos da presença espanhola são lidos pelo historiador como fruto desse acaso, desordem ou imprevisto, quase sempre. Enfim, os anos iniciais são compostos de arranjos que se fazem necessários à consolidação do domínio espanhol:

Na América o choque é tão brutal quanto imprevisto. Não se resume a uma questão de simples defasagem, nem à colisão de dois sistemas estáveis, em que um tivesse de repente sido perturbado pelo surgimento do outro. O ambiente em que vivem os conquistadores não tem nada de um bloco monolítico. (GRUZINSKI, 2001, p.76)

Seguindo os passos do texto de Montolinía, Gruzinski se mantém fiel às conclusões dos primeiros anos de Conquista que o franciscano nos oferece:

A corrupção é generalizada. Os costumes são relaxados, a Inquisição espanhola tem pouca influência e os mais fortes só fazem o que lhes dá na telha. A guerra civil ameaça estourar a qualquer momento entre os conquistadores divididos em “ligas e cabalas”, “facções”, “partidos”, “clãs”, arrastados por suas paixões e ambições tirânicas, formando tantos grupos de pressão que são acusados de querer imitar os *comuneros* de Castella. (GRUZINSKI, 2001, p. 77)

Para além da caracterização genérica dos primeiros anos da Conquista, procuramos destacar a leitura dessa inicial e caótica colonização espanhola. Este caos em que se tornou o México da colonização provoca desordens tais que mesmo as mestiçagens biológicas são fruto do choque desordenado que é a colonização. Gruzinski nos descreve uma situação na qual os homens que desembarcam na América, em geral, eram indivíduos extremamente vigiados, sob a autoridade secular do Rei e a autoridade moral da Igreja. Longe do mundo onde seus atos eram vigiáveis e moralmente condenáveis, esses indivíduos (em sua grande maioria homens) passam a se sentir livres para cometer os pecados execrados no Velho Mundo. Dessa nova situação moral, não tão distante da realidade colonial brasileira, surgem os indivíduos biologicamente mestiços, mas que carregam consigo a marca da indefinição. Eram indivíduos mestiços “a respeito dos quais não se sabia se deveriam ser integrados ao universo espanhol ou às comunidades indígenas” (GRUZINSKI, 2001, p.78).

Os arranjos para a sobrevivência e adaptação ao Novo Mundo em construção são inerentes tanto aos europeus quanto aos indígenas, nenhum dos participantes da Conquista se mantém imune à necessidade de adaptação. Até mesmo os espanhóis, que, à sua maneira, menos dolorida, também sofrem os efeitos da Conquista.

Esse cenário é caracterizado por Gruzinski como um momento de “perturbações em cadeia” (2001, p. 79). Estas se caracterizam pela indefinição temporal e espacial, não existe um sentimento de pertencimento ao novo território colonizado ou uma noção clara de tempo, tudo é indefinição, sendo estas “perturbações em cadeia” muito difíceis de serem compreendidas:

A dificuldade de apreendê-las não decorre apenas do número de variáveis que implicam, da imprevisibilidade de trajetórias que se cruzam, da disparidade de heranças que se chocam. Decorre também da indefinição dos conjuntos que enfrentam: onde começa o mundo indígena, onde termina o dos conquistadores? Os limites entre um e outro são a tal ponto imbricados que se tornam indissociáveis. Na verdade, é impossível descrever simples ou univocamente situações tão diferentes como as trocas entre um espanhol e os índios que o cercam, as relações entre as duas comunidades na cidade do México, ou os vínculos que ligam as duas populações no país inteiro. Um mesmo grau de indeterminação, precariedade e improvisação caracteriza essas diferentes situações, que não deveríamos nos contentar em analisar em termos de aculturação e de deculturação. (GRUZINSKI, 2001, p. 79-80)

Assim é descrito o mundo de indefinições da Conquista na América. Não apenas o México, também o Brasil é, algumas vezes, citado como exemplo de colonização produtora de mestiçagens: afinal, este é um fenômeno global. Sempre fiel ao estilo ensaístico em sua obra, há sempre análises comparativas sobre as colonizações. Assim são percebidos os casos brasileiro e peruano.

Se a autoridade real de Carlo V é minada pelas distâncias e demais dificuldades de comunicação no México do século XVI, no Peru há uma onda de mortes e crise da nobreza autóctone que torna o caso mais turbulento e o difere do caso mexicano. Por fim, o Brasil é caracterizado pela fraca presença portuguesa que marca a ausência de um enquadramento sólido por parte da Coroa, proliferação mestiça concretizada na figura dos mamelucos, além da sempre presente indefinição das fronteiras entre os povos (índios, mestiços, europeus, etc.):

[...] a fraca presença portuguesa impõe ritmos mais lentos e, ao mesmo tempo, deixa margem de manobra maior aos grupos de interesse e aos indivíduos estabelecidos na terra nova. Estes são em parte os degredados, ou seja, delinquentes portugueses condenados ao exílio do outro lado do Atlântico, e em parte aventureiros europeus. Daí os comportamentos que

valerão à Terra de Santa Cruz uma reputação corrosiva e a proliferação de mestiçagens, cujo testemunho será uma população numerosa o suficiente para receber um nome: os mamelucos. (GRUZINSKI, 2001, p. 81-82)

Parece ser consenso a ideia de que as colonizações na América foram marcadas, pelo menos nos primeiros anos, por uma autoridade minada e quase inexistente. Variações iriam ocorrer de acordo com os lugares e o colonizador em questão. Logo, as mestiçagens e a ocidentalização serão fenômenos que, apesar do alcance global, produzirão resultados e contextos diferentes no continente americano.

Tendo sempre que ser contextualizada, a Conquista também produz “descontextualizações”, no sentido de que toda referência anterior à conquista é perdida ou modificada em seu sentido original: no caso europeu, pela adaptação às novas circunstâncias; já aos indígenas foram impostas novas referências, sob as quais deveriam guiar seu estilo de vida.

O continente americano sofreu, além da perda de referências, um processo de desencantamento e secularização das informações. A “descontextualização” traz um distanciamento das antigas referências e, acompanhando estas, a descrença ou perda de fé na legitimidade e eficácia dos símbolos e ritos religiosos:

Para todos, inclusive os índios, deu-se, em todos os sentidos da palavra, um fenômeno de distanciamento, físico e psíquico. Pela força das circunstâncias cada um teve de “recuar” do seu meio de origem, fosse esse os campos andaluzes, as costas da África ou as do México anterior à Conquista. Outros fenômenos parecidos tiveram efeitos igualmente perturbadores. Vários elementos do universo tradicionais ou da Europa ocidental perderam o sentido que lhes era atribuído originalmente. Os objetos que transitavam de um mundo a outro acabavam cortados da memória de que eram portadores; sua circulação entre os grupos dissociava-os da tradição e, às vezes, do poder que continham. O mesmo aconteceu com todos os tipos de práticas e crenças. Como os índios poderiam interpretar as imagens pintadas ou gravadas, vindas de uma Europa a respeito da qual não tinham a menor ideia? De que mecanismos dispunham para captar seu conteúdo, analisar suas formas, compreender o que os europeus entendiam por imagem e representação? (GRUZINSKI, 2001, p.83)

As duas últimas perguntas são de grande valia para o entendimento dos processos de mestiçagem, pois se os indígenas tiveram dificuldades em interpretar imagens ou compreender os europeus em sua noção de representação, a saída mais provável seria a invenção de maneiras de se adaptar às novas referências, às novidades que lhes eram impostas.

O mundo indígena pré-Conquista será completamente modificado, produzindo novas referências que não são puramente europeias, mas estão sob o domínio da ocidentalização, da qual falaremos mais adiante. Assim, os índios desiludidos com a imensa baixa de sua população por conta das epidemias trazidas pelos europeus, verificando a ineficácia de seus deuses e a destruição maciça das imagens adoradas por eles, passam a dar uma conotação materialista aos acontecimentos ligados aos europeus, antes vistos como consequência de profecias religiosas.

Tudo foi modificado: as relações de trabalho, as referências temporais, a língua, etc. O saber médico, a cartografia e a escrita são os três exemplos utilizados por Gruzinski para definir o processo de desencantamento do caótico mundo da conquista. A cartografia produzida por indígenas “pintores”, a pedido dos europeus, mostra, segundo o autor, um olhar adaptado às exigências seculares dos europeus, não porque as religiões estejam postas em segundo plano, mas porque as “idolatrias indígenas” são suprimidas cada vez mais do mundo da conquista.

As mestiçagens acontecem de forma violenta e, às vezes, imperceptível. Destroem antigas referências e provocam dominação e adaptação, como no caso da introdução do uso da escrita alfabética no cotidiano indígena. As narrativas lineares e a forma de comunicação entre os índios é radicalmente modificada, de forma que, nesse caso, a violência pela catequese é “sutil”; os indígenas, como em outros momentos, apenas mimetizavam o que os europeus tentaram lhes ensinar, de maneira tão perfeita que assombravam estes, segundo os cronistas apresentados pelo historiador. As misturas no interior da América acontecem em todas as dimensões da vida cotidiana, desde a alimentação até a radical mudança nos rituais indígenas, taxados de idolatria:

A complexidade, o imbricamento, a imprevisibilidade das situações fazem da sobrevivência, para uns, e da adaptação, para outros, um exercício de miopia. Há que resolver tanto questões mais vitais como as mais triviais: saber inventar rituais indígenas sem sacrifício humano – visto que agora estão proibidos – e combinar a carne de porco, uma novidade na Europa, com molhos e condimentos indígenas. Desde o alto das pirâmides até o fundo das cozinhas, adaptações, compromissos e mudanças se sucedem. O impensável torna-se moeda corrente e tolerada quando, no início da Conquista, por motivos táticos, os espanhóis aceitam as práticas antropofágicas de seus aliados indígenas, até conseguirem os meios de proibi-las.” (GRUZINSKI, 2001, p. 91)

Assim, a mestiçagem consiste num apanhado de acontecimentos imprevisíveis, dos quais são consequências a adaptação europeia e a sobrevivência indígena. O capítulo seguirá

centrando as atenções para um dos fenômenos que trouxe implicações diversas para o modo de vida europeu e indígena na América: a ocidentalização.

O processo de ocidentalização caminha de mãos dadas com a cristianização do Novo Mundo nos anos de Conquista. Uma característica interessante a ser destacada é a análise de Gruzinski sobre as “réplicas” produzidas no Novo Mundo, seja na arquitetura, no direito, na religião, etc. Os conquistadores buscavam reproduzir em território desconhecido um arquétipo de sua civilização, embora não fossem excluídos os indígenas que já habitavam o território.

Estes eram peça fundamental também na colonização e na difusão dos valores ocidentais. Nesse sentido, as elites indígenas tiveram um papel primordial, bem como intenso processo de mimetização que tanto caracterizavam os indígenas do México colonial. A América é o palco do intermediário, tanto para europeus quanto para indígenas. Um e outro pretendem projetar pedaços de sociedades deixadas para trás a partir da Conquista:

A ocidentalização cobre o conjunto dos meios de dominação introduzidos na América pela Europa do Renascimento: a religião católica, os mecanismos do mercado, o canhão, o livro ou a imagem. Assumiu formas diversas, já que foi a um só tempo material, política e religiosa – o caso da “conquista espiritual” – e artística. (GRUZINSKI, 2001, p. 94)

Há toda uma infraestrutura europeia sendo construída na América (portos, fortalezas, universidades, etc.), sendo estes modelos europeus uma forma de duplicação do Velho Mundo no novo continente em processo de colonização. A dimensão do processo de ocidentalização, assim como as mestiçagens, não pode ser reduzida a categorias culturais, mas deve também ser entendida como um processo que engloba todo o continente americano.

No caso particular das mestiçagens, apesar das várias referências ao Brasil feitas pelo historiador em suas obras, não podemos afirmar com segurança se o fenômeno é tão forte no Brasil colonial como se apresenta no México. No entanto, em muitas passagens Gruzinski faz referência não só ao Brasil colonial, mas também a fenômenos contemporâneos que, pelo menos aparentemente, seriam a consequência de um processo de mestiçagens e ocidentalização que remontariam a raízes coloniais: um dos exemplos que podemos citar é o mundialmente conhecido *Círio de Nazaré* que ocorre anualmente na cidade de Belém, no estado do Pará, e é um dos exemplos expostos pelo autor em *Las Cuatro Partes del Mundo*.

Acompanhando a dúvida sobre o funcionamento das mestiçagens no Brasil colonial (descritas a partir de perspectivas novas como “pensamento mestiço”, etc.), surge um possível dilema envolvendo o fenômeno, que, em parceria com a ocidentalização, é identificada por Gruzinski ao tratar do México colonial: se o Brasil não está em seus planos de análise, qual

seria o motivo de tantas referências à colonização ibérica empreendida em nosso território por anos? Se as mestiçagens são definidas como fenômenos de alcance global que partem das misturas de diferentes elementos vindos dos outros continentes, que por sua vez se encontram em território americano, por que o Brasil não seria também palco desse fenômeno? Se no Brasil não podemos falar das mestiçagens em termos de *pensamento mestiço* ou de uma *guerra de imagens*, tal qual ocorreu no México colonial, de que forma, então, as mestiçagens são fenômenos de alcance global? Por que o escritor modernista brasileiro Oswald Andrade, defensor da mestiçagem por excelência, serve abertura, tanto quanto de fechamento, de sua grande obra sobre a mestiçagem, qual seja, *O Pensamento Mestiço*? Tentaremos mais adiante compreender este dilema ao estudar os autores brasileiros. Por ora, voltemos à questão da ocidentalização.

A colonização do continente americano é acompanhada pelos fenômenos mestiços tanto quanto pela ocidentalização que lhe é inerente. Aqui a ocidentalização não é um fenômeno monolítico. As novas cidades erguidas na América sob o domínio dos vencedores (Nova Espanha, Nova Galícia, etc.), essas cidades criadas inteiramente do nada, essas “brasílias do Renascimento” (GRUZINSKI, 2001, p. 96), são, de fato, o novo horizonte que abriga as mestiçagens e a ocidentalização.

Desse complexo colonial de dominação europeia surge o que hoje conhecemos como *Globalização*. Segundo Gruzinski, erroneamente creditamos a esta palavra uma conotação de novidade, pois é na expansão ibérica que ela começa a ser forjada, é na Conquista da América por portugueses e espanhóis que o fenômeno global atual começa sua trajetória ainda em curso. Logo, mestiçagens e ocidentalização parecem ser as duas molas mestras da globalização atual.

Não há, como já afirmamos, uma leitura maniqueísta da colonização. Os indígenas, em especial as elites – mas não apenas estas –, são também coautores do processo de ocidentalização. No México colonial, as alianças, interessadas ou não, entre as elites indígenas e os espanhóis, bem como o processo de mimese do qual as primeiras são os principais participantes, são elementos básicos da ocidentalização:

Por toda parte as elites indígenas serviam de intermediárias forçadas – e muitas vezes interessadas – entre europeus e massas ameríndias. Estas forneceram os contingentes de mão-de-obra necessários aos inúmeros canteiros de obras que se abriram na América Central, nos Andes e no México. Foram elas que produziram os víveres exigidos pelos vencedores, fabricaram inteiramente um novo quadro de vida para eles e arrancaram ouro e prata das entranhas da terra. Atraídas pelo ganho ou pela novidade, mas no

mais das vezes submetidas e laçadas em armadilhas, as populações autóctones confrontaram-se com outros modos de trabalhar, ao mesmo tempo que se projetavam numa nova economia mercantil que ligava seus destinos à economia europeia. (GRUZINSKI, 2001, p. 97)

Se por um lado a política de alianças foi determinante para a consolidação do domínio europeu na América e na produção de mestiçagens, por outro as transformações econômicas não deixam em nada a desejar. A economia mercantil europeia já impunha, de certa forma, mudanças significativas no cotidiano dos autóctones.

São estas populações que, ao sofrerem duras transformações nas relações de trabalho, ao se verem forçadas a extrair o ouro da terra ou trabalhar na agricultura a fim de produzir gêneros alimentícios aos vencedores, também são, na medida do possível, interventores e transformadores dessa nova organização do trabalho. A mimese, capacidade de imitar de forma quase perfeita técnicas oriundas da Europa, é fundamental para a sobrevivência e até mesmo concorrência indígena no mercado interno colonial. A tudo isso esta ligada a religião oficial do vencedor: o catolicismo.

Já que o europeu a que Gruzinski se refere em inícios da colonização é o indivíduo típico do período renascentista, a religião e a política são, segundo o autor, dois elementos que se “misturam inextricavelmente” (GRUZINSKI, 2001, p. 98). Sendo o cristianismo entendido mais como um modo de vida que um conjunto de crenças, as mestiçagens e a ocidentalização são também inseparáveis deste. O avanço da fé cristã pela catequese não se resume a uma questão religiosa em si, pois se trata de um elo que garante a efetivação da ocidentalização, sendo as mestiçagens um dos mecanismos de adaptação política às dificuldades de tal empreendimento.

As mestiçagens da Conquista são políticas também por esse aspecto adaptativo às dificuldades de dominação colonial. A imitação perfeccionistas dos indígenas é um dos elementos desse arranjo no qual a América se encontra diante do choque entre autóctones e europeus. A religião cristã que aqui se instaura tem de se adaptar ou mesmo conviver com referenciais da cultura indígena, assim como a lógica mercantil que aqui se instala é incorporada pelos índios através do trabalho mimético, que consiste na assimilação detalhada dos ofícios típicos do mercado europeu, tais como o trabalho com metais (fabrico de armas) e demais ofícios de artesanato:

Os índios não apenas tentaram reproduzir por todos os meios as artes do Velho Mundo, como queimaram etapas. Foi o que ocorreu com o aprendizado para a preparação do ouro usado em trabalhos de douração. Em vez de passarem oito anos aprendendo – era o tempo que um mestre

espanhol considerava necessário -, os índios “observaram todos os detalhes do ofício, contaram as marteladas, olhavam como o mestre batia, como ele virava e revirava o molde, e antes de um ano produziram ouro batido; e para conseguir isso pegaram um pequeno livro do mestre, sem que este percebesse”. A espionagem dos menores gestos, a decomposição meticulosa das etapas de fabricação e sua memorização, e até a utilização de um livro de magia, tudo servia para descobrir o segredo dos espanhóis. (GRUZINSKI, 2001, p. 101)

Esse mimetismo indígena parece ter sido não apenas uma adaptação, mas um meio de sobrevivência que permitiu a estes povos “quebrar o monopólio dos artesãos espanhóis, oferecendo mercadorias de qualidade aos consumidores da cidade e do campo.” (GRUZINSKI, 2001, p. 103). Este processo mimético, do qual os indígenas eram os grandes impulsionadores, está intimamente ligado a uma lógica de mercado, a uma espécie de protocapitalismo, nas palavras de Gruzinski, gestado já nos primeiros séculos da Conquista.

## **2.2. Mestiçagem, colonização e imagens**

A mestiçagem em Gruzinski está intimamente ligada à difusão das imagens na época colonial, na medida em que o processo de globalização se faz presente. Nesse sentido, a difusão da imagem por meio da expansão do cristianismo católico é peça fundamental para a compreensão dos mecanismos pelos quais a mestiçagem se fez como parte constituinte da formação da América colonizada, no caso a colonização espanhola no México.

Na medida em que a principal fonte de catequização e aquisição de fieis se constituía através do uso de imagens, na América não será diferente. O primeiro contato com os povos indígenas gera um grave problema de comunicação, que é a linguagem. Por mais que se desenvolvam estudos sobre as línguas indígenas e, com o passar dos anos a história nos mostre vários exemplos de índios que cresceram sobre a instrução da cultura ocidental europeia - bem como de padres e colonos que adquiriram um determinado domínio da linguagem indígena – é a imagem que se colocará como carro chefe da catequização indígena.

Nos termos de Gruzinski, o que se observa no contexto de colonização do México é uma verdadeira guerra de imagens, pois, se os clérigos europeus tinham seus símbolos sagrados, os indígenas da nova colônia espanhola também possuíam o correspondente a seus deuses. Aos olhos dos espanhóis as imagens indígenas serão encaradas como ídolos: serão os *zemes* indígenas, que veremos com maior detalhes mais adiante.



Marca presente na escrita de Gruzinski, a relação com o presente está sempre em questão e não poderia ser diferente no que se refere à difusão das imagens enquanto parte da ocidentalização em curso a partir do encontro com o Novo Mundo. A imagem, na medida em que se apresenta como uma ferramenta fundamental à catequização dos indígenas é parte de um processo de dominação e aculturação imprimida pela colonização espanhola. A inserção dos valores modernos ocidentais está intimamente ligada a este processo. Como afirma o autor, “Se a América colonial tornou-se um cadinho de modernidade, foi por ter sido também um fabuloso laboratório de imagens.” (GRUZINSKI, 2006, p. 15). Não que houvesse uma relação simplista entre dominador e dominado (dualismos que o próprio Gruzinski rejeita), pois os povos indígenas, como veremos, souberam se movimentar muito bem diante dos meandros produzidos pelo encontro.

No entanto, a relação de dominação que se estabeleceu diante de espanhóis e indígenas, demarcou alguns limites. Limites esses que não deixaram alternativa aos povos dominados que não fosse o sincretismo<sup>25</sup> religioso, no caso específico da guerra de imagens. Parte não apenas de uma “mistura natural” entre as religiões, antes um elemento constituinte dos modelos ocidentais impostos a partir da colonização, o sincretismo, bem como a mestiçagem, é visto sob a perspectiva que os entende como processos hierárquicos, tal qual Boxer e os demais autores que discordam da visão de Freyre<sup>26</sup> enxergavam.

A grande novidade na obra de Gruzinski é dar contornos planetários à mestiçagem, nem especificamente ligada a uma nação em especial, tampouco elemento ligado a um sistema econômico ou social, como enxerga Frank Tannembaum ao considerar os fenômenos de mestiçagem elementos característicos de sociedades escravistas. Essa noção mais ampliada da mestiçagem, vimos anteriormente, está ligada a uma tradição francesa, tal qual os historiadores Alexis Nouss e François La Plantine desenvolveram ao buscar uma teoria da mestiçagem, um pensamento mestiço.

Na ótica gruzinskiana, os sistemas de imagem utilizados como ferramenta de dominação no México colonial abrangem:

[...] da imagem barroca à imagem renascente, do maneirismo ao barroco, da imagem didática à imagem milagrosa, do classicismo ao muralismo e até às imagens eletrônicas de hoje, que garantem ao México, numa espantosa

---

<sup>25</sup> O sentido em que emprego a palavra sincretismo no presente trabalho é o mesmo utilizado por Gruzinski, exposto em *O Pensamento Mestiço* e referenciado no início do capítulo. No geral, como um processo de misturas que acontece no interior das colônias.

<sup>26</sup> Nos referimos, especificamente, aos historiadores aqui analisados.

reviravolta, uma posição excepcional entre os impérios televisivos planetários (GRUZINSKI, 2006, p. 16)

O historiador francês, volta e meia em seus textos, afirma que não é de seu interesse elaborar uma narrativa linear ou uma história das origens. Aliás, a crítica a um ideal das origens vem sendo, já a algum tempo, renegada ao desuso. Como bem lembra Jacques Le Goff, o ideal de origem tende ao mito, enquanto uma história de cunho finalista “cede lugar à religião” (LE GOFF, 1990, p. 8).

Acreditamos que, quando Gruzinski se refere às guerra das imagens como um acontecimento que ainda esta por desenrolar novos problemas, não é seu objetivo traçar uma linha ininterrupta que se inicia no século XV e progrida até o século XXI. No entanto, é evidente que há em seus textos a relação com o presente, no caso o poderio que a Televisa tem sobre a transmissão de imagens num contexto global contemporâneo, e o passado, a imposição e a sobreposição de imagens diante da ocidentalização em curso na época colonial.

De alguma forma o historiador tenta entender o porquê de hoje, apesar de o México não possuir um Estado forte na geopolítica mundial, abriga uma das maiores forças “tentaculares” da mídia no globo: a Televisa. O exemplo certamente não foi destacado de forma aleatória. Nos parece que, de algum modo, mesmo que renegue uma história das origens e linear, Gruzinski defende que a globalização – no caso aqui a dominação por meio das imagens – tem “raízes”, resquícios, influências, conexões, como passado colonial.

No século XVI eram os maneirismos e os barroquismos católicos, hoje o México tem a Televisa e suas imagens exportadas em atacado para o resto do Mundo. Ao se referir a história da guerra de imagens, o autor afirma:

Se *Blade Runner* marca o termo fictício dessa história, a empresa mexicana Televisa é incontestavelmente sua culminação contemporânea. Ela conseguiu uma penetração fantástica com quase trinta mil horas de programas exportados anualmente para os Estados Unidos, a América Latina e o resto do Mundo. Só nos Estados Unidos 18 milhões de espectadores de origem hispânica assistem à sua programação. (GRUZINSKI, 2006, p. 16)

Como todos os historiadores analisados aqui, o passado parece é analisado com vistas no presente, ao entendimento de problemas contemporâneos. A mestiçagem sempre foi um problema do presente, desde os “teóricos racialistas” que tinham em vista as políticas de imigração no Brasil; passando por Freyre e seu combate ao pensamento ariano; Degler e sua historiografia determinada a entender a segregação racial de seu país; Boxer e o combate a

uma visão idealizada das relações raciais. Gruzinski, tem os olhos voltados para o presente. Mais uma vez, o passado não é um dado cristalizado, ele serve sim, como modo de explicação do presente. Talvez por isso não tenhamos procurado classificá-lo como um historiador pós-moderno, antes um historiador da cultura.

Entendemos que, de fato, a narrativa gruzinskiana não é pautada em uma história das origens. Ao elaborar conexões entre o passado colonial e o presente, Gruzinski está mais próximo de produzir uma história das gêneses, entendida aqui nos termos de Le Goff. A nosso ver, essa perspectiva se enquadra melhor à práxis historiográfica da guerra das imagens.

Também é necessário esclarecer que, ao se ater ao estudo do uso das imagens como uma política de domínio colonial, o autor não elabora uma história da arte em seus aspectos técnicos e figurativos. A guerra das imagens diz respeito à maneira como os ícones religiosos foram utilizados politicamente, aos mecanismos de substituição de crenças e símbolos, ao programa político das imagens que, de diversas formas solidifica a ocidentalização no Novo Mundo. A política das imagens é parte das tentativas de se estabelecer cópias da sociedade ocidental na América.

Dessa maneira, continuaremos esta segunda parte de nossa análise chamando atenção para os primeiros contatos entre os espanhóis e as imagens indígenas - os *zemes*<sup>27</sup> - e como se desenrolou o combate travado por espanhóis contra os “ídolos” indígenas. Dessa guerra estabelecida a partir dos primeiros contatos, surge uma gama de processos de sincretismo e mestiçagem que marcaram a cultura mexicana até os dias atuais.

Em primeiro lugar, ao autor nos chama atenção para o fato de que, nos primeiros contatos com as imagens indígenas, Cristóvão Colombo e o frei catalão Ramón Pané agem no sentido de conservar a nomenclatura autóctone – *zeme* ou *cemí* – fato que expressaria o lado moderno dos cronistas no trato com as imagens desconhecidas, visto que a tradição antiga sempre se refere às imagens de outros povos como “ídolos” ou “feitiçarias” (GRUZINSKI, 2006, p. 32). Aliás, assim como em *O Pensamento Mestiço*, Gruzinski utiliza uma variedade de cronistas espanhóis, desde os conhecidos Hernan Cortés e Cristóvão Colombo a figuras menos celebradas como Bernal Dias Del Castillo<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> A grafia é variada na documentação e aparece em mais de uma forma nas descrições dos cronistas e na narrativa de Gruzinski, podendo ser escrita como *cemíes*. No entanto, aqui adotaremos uma única forma (*zemes*) a fim de estabelecer maior facilidade na leitura. Nosso objetivo não é analisar as imagens indígenas, mas entender como Gruzinski percebe essa política das imagens e em que medida esse aspecto é relevante à sua concepção sobre a mestiçagem.

<sup>28</sup> Dada a riqueza das análises e o vasto número de cronistas citados pelo autor, não nos ateremos à análise de nenhum em especial, apenas à visão de Gruzinski sobre estes e sobre o processo da guerra das imagens como um todo.

No entanto, foi Pedro Mártir<sup>29</sup>, que por sinal nunca pôs os pés na América, o autor de uma forma peculiar de enxergar os *zemes*, pois em suas descrições passaram a associar as imagens indígenas a aspectos noturnos:

Ao associar as máscaras com os espectros noturnos, Pedros Mártir pega um caminho no qual não para de se enredar. Ignora a função delas, mas destaca seu caráter figurativo e descobre, se não um sentido, pelo menos uma identidade para elas. É um processo inverso ao de Pané e Colombo, que, por sua vez, preocupavam-se mais com o uso do que com a coisa representada (GRUZINSKI, 2006, p. 33)

A forma como Pedro Mártir passa a enxergar os *zemes* se torna a maneira mais difundida na Espanha, bem como seu método de análise substitui o dos primeiros anos de Cristóvão Colombo. No texto de Gruzinski, Pedro Martir representa uma transição dos primeiros anos de reconhecimento, nos quais os *zemes* passam do estágio de figuras possuidoras de alguma função - descritas num sentido “etnográfico” - à serem classificadas como ídolos e representações demoníacas.

O olhar “etnográfico” de Colombo e Pané é substituído por uma visão na qual o conteúdo político e ideológico passam a dar o tom do discurso do colonizador. O olhar demoníaco é, no entanto, fruto de uma escolha política e não de suposta ignorância em relação ao outro, pois a versão que atribui aos *zemes* um caráter maléfico pode ser, outrora, modificada em função do valor mercantil das divinas figuras indígenas. Assim, vale a pena para os espanhóis conferir de que material eram feitos os “ídolos demoníacos” indígenas, se de ouro, prata, bronze ou madeira. Ainda segundo o autor, as peças indígenas poderiam “evoluir do ídolo maldito ao estatuto de curiosidade rara e estimada”(GRUZINSKI, 2006, p. 49).

Esse olhar de curiosidade, por sinal, tem origem externa e é bastante difundido na Espanha, portanto, fora da América. O que pode parecer uma contradição, mas apenas em sua aparência, pois, como afirma o próprio Gruzinski, decorre da própria ambivalência da noção de ídolo, que carrega tanto a ideia de que há uma presença diabólica por perto quanto a de que é marca de sociedades civilizadas, seguindo o modelo da Antiguidade. Essa dupla europeia, nos leva a crer que, a depender do contexto, uma visão se sobreponha à outra:

---

<sup>29</sup> Pedro Martir D’Anghiera era milanês e serviu aos reis católicos em 1487. Foi também condecorado pela rainha Isabel como capelão, o que permitiu conhecer figuras importantes como Américo Vespúcio e Cristóvão Colombo, além de ter se tornado “testemunha privilegiada dos descobrimentos”. Para mais detalhes ver: GRUZINSKI, Serge. *A Guerra das Imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*, tradução: Rosa Freyre D’Aguiar, São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

No México, a imagem é um ídolo; arrancada de seu espaço, por pouco que valha a pena enviá-la à Espanha, a mesma imagem se torna uma curiosidade inofensiva, bela e sedutora, prova e lembrete de que a neutralização das imagens do adversário deve passar sistematicamente por sua descontextualização. (GRUZINSKI, 2006, p. 50)

A violência na guerra das imagens se dá por esse motivo. As imagens do México indígena são progressivamente alvo de descontextualizações e neutralizações. Dessa maneira, abrangem da idolatria ao artigo de curiosidade e monetário; da leitura interna demoníaca à visão espanhola de valoração do exótico. Nesse contexto dos primeiros contatos, no século XVI, devemos levar em consideração que, a Europa passa a viver momentos turbulentos por conta da Reforma Protestante.

A guerra das imagens não está restrita ao território alvo da colonização europeia, sendo uma expressão latente da cultura religiosa conturbada pelos acontecimentos da Reforma e da Contrarreforma cristãs. Enquanto o catolicismo defendia a uso das imagens como forma de representação cristã, os protestantes os acusavam de idólatras.

O ambiente europeu era de forte sentimento idoloclasta e é nesse sentido que se pode inferir, equivocadamente, uma falsa contradição do discurso católico na América em contraposição à manutenção das imagens como núcleo da tradição do culto católico. Se para os protestantes era necessário combater a “idolatria católica” na Europa, o combate aos ídolos indígenas era, da mesma maneira, politicamente conveniente. Este fato chama ainda mais atenção à importância da política de imagens seja na Europa ou na América.

As primeiras expedições em direção às terras desconhecidas não visaram o aniquilamento dos *zemes*, portanto, não havia uma política clara de destruição de imagens indígenas. Foi com a chegada de Hernan Cortés que o movimento de combate às imagens indígenas passa a ser encarado como política real de colonização, motivo pelo qual se justifica a ocupação e dominação dos espanhóis.

Na chegada de sua expedição à ilha de Cozumel em 1519, na península do Yucatán, Cortés inicia a política de aniquilação das imagens. Segundo Gruzinski, o principal cronista de Cortés, Francisco Lopes de Gómara, descreve em um de seus relatos que o principal objetivo da conquista seria o aniquilamento dos “ídolos” indígenas (GRUZINSKI, 2006, p. 57).

Gómara era um representante típico de uma concepção providencialista da história, claramente fincada na tradição medieval, ainda muito em voga na Espanha do século XVI, tradição a que se refere Gruzinski quando trata da transição de pensamento sobre a política das imagens que tratamos acima. Se com Colombo os *zemes* eram vista a partir de uma olha

mais “etnográfico” e com Pedro Martir passam a ser vistos sob uma perspectiva demonizatória, com Cortés e Gómara os *zemes* são o alvo da conquista, devem ser destruídos e em seu lugar devem ser adoradas as imagens católicas.

Cortés foi um verdadeiro ativista das imagens cristãs e os espanhóis sempre as associavam a algum acontecimento, justificando ideologicamente a conquista, para si e para seus inimigos. Também utilizou métodos eficazes na substituição das divindades indígenas pelos símbolos cristãos:

Em Cozumel, como mais tarde em Cempoala, na região de Veracruz, o santuário pagão é limpo, pintado com cal; um altar é erguido e coberto de tecidos bordados, o local é enfeitado com flores e galhos. Os sacerdotes pagão de Cempoala, que a partir de então devem cortar os cabelos e se vestir de branco, recebe a guarda da imagem; Cortés lhes atribui tarefas precisas, como levar flores, varrer – um ritual elementar e obrigatório dos cultos pré-Cortés – e incensar a “santa imagem”. No espaço “descontaminado” e “reconvertido” que lhe serve de relicário, a imagem cristã pode assumir suas funções. (GRUZINSKI, 2006, p. 64-65)

Sem enxergar quaisquer problemas na reutilização dos locais antes dedicados aos deuses indígenas, a política de Cortés, na falta de padres suficientes, recorre também aos sacerdotes pagãos. Logo, a conquista empreendida por Cortés é tanto violenta e ideológica quanto maleável no que se refere ao uso dos espaços e dos indivíduos. Se havia uma intransigência durante o processo de conquista empreendido nos primeiros anos, esta se refere aos ídolos que, longe de serem preservados, tinham como destino o aniquilamento ou a resignação ao exotismo, longe de seu contexto religioso, dos altares que lhe conferiam sentido, agora já destruídos e, e substituídos por novos deuses, ocidentais.

Aliás, essa resignação ao exótico será, segundo autor, a via que permitirá a proliferação dos diversos sincretismos religiosos entre a cultura ocidental e os “ídolos” indígenas, na medida em que, neste caso, os deuses dos vencidos passam a ser vistos com olhos de admiração. Nesse caso, mesmo considerando a descontextualização a que estão submetidos, os *zemes* são preservados, ocupando uma condição de objeto profano e não idolátrico:

Os espanhóis se maravilhavam com a arte da ilusão alcançada pelo artesanato dos vencidos. Esse campo de expressão é distinguido e tolerado porque os castelhanos não são mouros nem judeus, não compartilham de suas fobias. É tolerado por ser visto como profano, e não idolátrico. Além disso, essa clivagem só existe no olhar ocidental, que, assim, impede a si mesmo de ver que as fronteiras da idolatria por ele estabelecidas são falsas e

constantemente ignoradas. Cegueira parcial que segregará a corrente infinita de sincretismos. (GRUZINSKI, 2006, p. 78)

Essa “cegueira parcial” abrirá algumas brechas à continuidade dos cultos, agora longe dos olhos do colonizador. A guerra das imagens não é uma via de mão única e os indígenas também souberam elaborar sua resposta, na medida do possível, ao domínio espanhol.

Dessa maneira, chamamos atenção para o fato de que Gruzinski adota uma perspectiva compreensiva, no sentido de que tenta partir de referenciais tanto europeus quanto indígenas. Sua análise sobre o universo representativo da pintura indígena indica alguns “vícios” que o olhar europeu impunha aos espanhóis, que segundo o autor, tornaram-se “escravos do próprio olhar” (GRUZINSKI, 2006, p. 80).

Além da confusão feita a partir das leituras sobre os *Zemes*, os europeus acreditavam que os *ixiptla*<sup>30</sup> também eram imagens, ídolos, encarnações do demônio. Nesse sentido, é interessante perceber as diferenças entre a pintura e escrita europeias e a pintura indígena: no caso dos europeus, a pintura constitui um decalque da realidade e a escrita um decalque da palavra; na cosmovisão indígena a pintura nada mais é que uma forma de expressão que não se diferencia da escrita, bem como não procura imitar, *ipsis litteris*, a realidade.

Talvez baste ter em mente que o *ixiptla* não é a imagem e que cada um dos dois mundos pode ser perfeitamente capaz de reproduzir o real sem por isso cultivar as mesmas preocupações, os mesmos registros ou os mesmos fins. Ignorar essa distância é condenar-se a não entender a confusão desencadeada pela Conquista. Lá onde os cristãos procuravam *ídolos*, os índios só conheciam *ixiptla*. (GRUZINSKI, 2006, p.83)

Os indígenas também elaboraram sua interpretação da ação colonizadora. Para estes, os espanhóis eram, além daqueles que destruíam seus deuses e colocavam os deles em seu lugar, figuras de caráter divino. Cortés era interpretado como o Deus Quetzalcoatl.

O que está em jogo aqui é a distinção entre a ação desmistificadora europeia e a interpretação mística dos indígenas. A medida que o a colonização do México elabora um

---

<sup>30</sup> *Ixiptla*, segundo Gruzinski, é um conceito naua, que designa a presença de uma força divina, detectável e epifânica. Não tem a mesma significação dos *zemes*, pois diz respeito a tudo aquilo que recebe e emana o poder dos deuses. Nas palavras do autor: “São *ixiptla* a estátua do deus – nós diríamos, junto com os conquistadores, o ídolo –, a divindade que aparece numa visão, o sacerdote que a ‘representa’ cobrindo-a de ornamentos, a vítima que se torna o deus destinado ao sacrifício. As diversas ‘parecenças’... podem se justapor durante os rituais: o sacerdote que figura o deus coloca-se ao lado da estátua que ele ‘representa’, sem que por isso suas aparências sejam obrigatoriamente idênticas.”. Para mais detalhes ver: GRUZINSKI, Serge. *A Guerra das Imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*, tradução: Rosa Freyre D’Aguiar, São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

desencantamento da vida, no que se refere aos “ídolos” indígenas, estes dão sentido às ações espanholas a partir de sua visão cosmogônica repleta de interpretações místicas. Para os primeiros anos de contato travado com os espanhóis, os povos indígenas ainda estão “presos” a tal interpretação.

Dessa dificuldade de comunicação, desse caos de duplos, para utilizar um termo do historiador, é que se projetarão as bases da mestiçagem e do sincretismo religioso do México atual, que tem sua gênese nos primeiros contatos entre o Novo e o Velho mundos. Os indígenas interpretaram a sua maneira a chegada dos espanhóis e mais tarde mimetizaram aquilo que podiam deglutir da cultura ocidental. Para ser mais exato, após a chegada dos franciscanos, em 1525, quando também surge a primeira obra indígena sobre os colonizadores, a cópia de uma vinheta gravada numa Bula Pontifical representando a Virgem e Jesus.

É a partir desses pressupostos que a mestiçagem se desenvolve, produto do encontro entre os mundos. Mas o fenômeno não é restrito, tampouco é caráter distintivo de uma identidade nacional. Pelo contrário, a mestiçagem em Gruzinski, segue a linha das interpretações francesas aqui mencionadas anteriormente, nas quais a globalização e a ocidentalização, fenômenos irmãos, são o caminho seguido.

A seguir, traçando o roteiro proposto, analisaremos a obra da historiadora Larissa Viana, *O Idioma da Mestiçagem*, que, veremos, se encaixa numa linha muito próxima a de Gruzinski e nos traz problemas contemporâneos sobre os mecanismos pelos quais a mestiçagem se desenvolveu, nesse caso, especificamente no Brasil e em relação à formação das irmandades pardas durante os séculos XVI, XVII e XVIII. A questão fundamental a ser abordada pela historiadora é a *identidade*, o que revela a busca de um problema que remete ao início dos anos noventa e do atual século.



## CAPÍTULO 3

### **Mestiçagem como identidade: o ideal de “pureza de sangue”**

Passamos por uma trajetória que tentou demonstrar, nos capítulos que antecedem o atual, primeiro a relevância da produção historiográfica sobre os processos de mestiçagem que, desde Gilberto Freyre, têm sido tratados como questão fundamental de nossa formação histórica, remetendo suas raízes à época colonial.

Traçamos um percurso inicial sobre a mestiçagem, identificando diferentes concepções sobre a mesma, como foi entendida em seus aspectos históricos, sua relevância e os pontos de vista sob os quais foi abordada. Em seguida, elaboramos uma breve discussão sobre a importância da obra do historiador Serge Gruzinski, que aos poucos vem sendo incorporada na historiografia brasileira sobre o período colonial: a nosso ver, vem se tornando um contribuinte fundamental para as discussões sobre mestiçagem no Brasil.

O capítulo que segue tem como principal objetivo traçar uma relação entre mestiçagem e cultura historiográfica, tomando como referência um trabalho mais recente sobre os processos de mestiçagem: a obra *O Idioma da Mestiçagem* da historiadora Larissa Viana<sup>31</sup>. Pretendemos entender como têm sido vista a mestiçagem por uma visão historiográfica contemporânea e brasileira, aqui especialmente no que se refere à formação de irmandades pardas, tema central da obra a ser analisada adiante.

Entendemos que a obra escolhida possui uma interpretação original, além de fazer parte de uma geração de trabalhos historiográficos mais recentes, dos mais sólidos, o que nos proporcionaria entender como a mestiçagem vem sendo lida e quais as implicações e problemas que esta produção mais recente vem nos legando em termos de historiografia sobre o tema.

De fato, não escolhemos tal obra por acaso. Os mesmos problemas que parecem ter impulsionado o trabalho de Viana sobre as irmandades de pardos também fazem parte das inquietações dos demais autores aqui trabalhados. Podemos, inclusive, dadas as devidas proporções, traçar alguns pontos em comum entre a historiadora brasileira e Serge Gruzinski. Para além de fontes em comum utilizadas por ambos, há uma proximidade na interpretação de

---

<sup>31</sup> Atualmente é professora do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense e coordenadora do Núcleo de Pesquisa e Estudos em História Cultural (NUPEHC). A obra aqui analisada é originada de sua tese de doutorado em História, também pela UFF, intitulada *O Idioma da Mestiçagem: religiosidade e identidade parda na América portuguesa*. Trabalho defendido no ano de 2004, sendo publicado em 2007 pela editora Unicamp sob o título *O Idioma da Mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa*.

alguns fenômenos pertinentes à mestiçagem: podemos destacar aqui a forma como abordam os cultos marianos, mesmo tratando de regiões distintas e aparentemente desconexas.

Ao dissertar sobre um tema tão escorregadio, é preciso muito cuidado e por isso também é necessário contextualizar o que se entende sobre mestiçagem e quais as implicações historiográficas e políticas que determinado entendimento sobre este fenômeno pode gerar.

Com exceção de alguns historiadores brasileiros que não foram analisados no presente trabalho, não por uma questão de importância, mas por uma necessidade natural de selecionar nosso objeto de análise, todos os historiadores que aqui citamos e analisamos fazem parte da bibliografia da historiadora. Assim, a própria ideia de traçar um panorama historiográfico sobre a mestiçagem e articular essa produção à noção de cultura histórica é devedora também do contato que travamos com os textos de Viana.

Porém, não é esta a única razão pela qual dedicaremos nossos esforços a traçar aqui este perfil historiográfico: encontramos em seu texto uma problemática bastante peculiar sobre as mestiçagens, qual seja, a questão da identidade. Veremos a seguir que o texto de Viana está preocupado em entender, de maneira geral, qual o lugar que os ditos pardos, logo mestiços, procuravam no processo de formação das irmandades.

Em primeiro lugar veremos que a questão da identidade parda é fundamental, na medida em que ela é formada historicamente com uma função clara de assumir um lugar na sociedade colonial. Os exemplos percorrem os séculos XVI, XVII e XVIII, traçando um rico panorama de como a problemática da identidade é fundamental, na ótica da autora, para se entender a composição hierárquica da mestiçagem.

Esta questão da identidade se torna uma pauta fundamental que toma corpo na última década do século XX e em inícios do século atual, por isso característica peculiar de uma produção historiográfica oriunda de uma geração mais recente, que veremos com mais atenção adiante.

Muito semelhante ao que afirma Gruzinski, Viana entende que a mestiçagem não é um problema meramente de mescla física ou cultural. Antes, seus efeitos reverberam na sociedade como um todo e que, segundo o ponto de vista da autora, está ligada às sociedades escravistas:

Trata-se antes, de um movimento hierárquico perpassado por relações de poder capazes de influenciar as relações cotidianas de indivíduos que viveram em sociedades escravistas nas quais esse movimento hierárquico ganhou alguma expressão em esferas da vida social, como, por exemplo, na legislação, na religião ou na política. E esta foi, creio eu, uma dinâmica presente no Brasil escravista. (VIANA, 2007, p.42)

A visão de Viana sobre a mestiçagem não parte de uma perspectiva, como vimos, estritamente racial, mas considerando a sociedade colonial brasileira como um todo. Se a dinâmica mestiça esta intimamente ligada à escravidão, isso se dá pelo fato de que o sistema escravista possui uma dinâmica que abrange questões estruturais da sociedade colonial brasileira. Como já inferimos anteriormente, o estudo da mestiçagem aqui procura desvendar as articulações políticas que as irmandades de pardos, no caso, tiveram que forjar para garantir um lugar na sociedade colonial escravista. Essa lógica, porém, poderia ser utilizada para o estudo de quaisquer outros temas, pois, acreditamos que esse posicionamento teórico e metodológico evidencia também um posicionamento político sobre uma temática tão atual.

### **3.1 A lógica da mestiçagem: a “pureza de sangue”**

Estamos cientes de que questões que envolvem identidade e diferença são de uma complexidade tal, que se faz necessário explicar da forma mais objetiva possível sobre o que realmente estamos falando, ou melhor, sobre o que Viana está escrevendo, quando utiliza tais termos para caracterizar as ações das irmandades em questão. Essa duas palavras aqui tem função de explicitar uma espécie de processo de autoafirmação levado a cabo pelos integrantes de tais irmandades, uma busca por destaque na América portuguesa escravista.

O conteúdo da obra sobre o qual nos ateremos com mais dedicação, diz respeito às políticas de controle da Coroa portuguesa em relação aos indivíduos mestiços e de origem africana. Boa parte da obra é dedicada a analisar as formas como a coroa tratou os mestiços, na letra da lei, passando também pelas aspirações que esses indivíduos possuíam em relação ao *status* social desejável, no contexto da América portuguesa colonial dos seiscentos e setecentos; e como se articularam as irmandades religiosas de pardos diante da atitude tomada pela Igreja Reformada dos séculos XVI e XVII no sentido de controlar melhor as paróquias e incorporar “novas” divindades, como é o caso de Nossa Senhora do Rosário.

As análises feitas pela autora acerca de uma mudança de política, implementada a partir do século XVIII, restrita ao Rio de Janeiro colonial, também serão consideradas, porém não como objeto de análise mais profunda, pois nossa proposta é a de restringir nosso campo de análise, no intuito de entender as visões expostas pelos historiadores acerca da mestiçagem nos séculos XVI e XVII.

Como a narrativa da autora se pauta bastante em análises sobre a realidade colonial brasileira, é importante salientar que o século XVII, principalmente, configura-se como um período de intensas reviravoltas. Para o seguinte contexto, no qual nosso foco são as políticas da Coroa em relação aos mestiços, é fundamental que nos lembremos da ocupação holandesa, que num primeiro momento fracassou ao tentar tomar a Bahia em 1624 e tem sucesso em 1630, durando seu domínio na região de Pernambuco e capitanias vizinhas por vinte e quatro anos.

Afinal de contas, alguns dos indivíduos que participaram do conflito e ajudaram a retomar as Capitanias do Norte, antes sob o domínio português, tornaram-se exceção na política de “pureza de sangue”, visto que a Coroa portuguesa, como aponta Evaldo Cabral de Melo, fica um pouco refém dos colonos diante do sucesso que obtiveram na Guerra de Restauração pernambucana.

Nos primeiros anos de combate é evidente que a Coroa não poderia enviar as tropas de restauração tal como se efetivara no socorro a Salvador no ano de 1625. As demandas econômicas eram demasiadamente custosas e o contexto de guerras que a Europa vivia não favorecia esse sustento de armadas e demais necessidades.

O fim do período de trégua entre a Espanha e as Províncias dos Países Baixos, em 1621, e os consequentes conflitos que este desencadeou tiveram também, obviamente, profundas influências na situação das Capitanias do Norte do Estado do Brasil, o que nos faz crer que esse contexto é fundamental para o entendimento das atitudes “duplas” da Coroa.

Esse contexto é importante porque a partir de 1580 Portugal passa a fazer parte da União Ibérica, unidade política que submete a Coroa portuguesa ao reino de Castela. Período este findado apenas em 1640. Neste período, percebemos que os ibéricos, também preocupados com a disputa do território de Flandres e regiões na Itália, tiveram de priorizar conflitos. No caso da Restauração pernambucana, não a toa que os colonos se desdobraram quase sem ajuda da Coroa, pois havia outras batalhas ao redor do globo.<sup>32</sup>

Voltando ao texto de Viana, a historiadora inicia o percurso de sua análise nos mostrando como indivíduos como Manuel Gonçalves Dória, nomeado valeiro de Santiago da Espada, e João Fernandes Vieira, nomeado cavaleiro da ordem de Cristo, ambos mestiços, ansiavam por tais nomeações como forma de introjeção em um mundo permeado ainda pelos valores nobiliárquicos, no caso de Fernandes Vieira, governador da Paraíba de 1655 a 1657,

---

<sup>32</sup> Para maiores detalhes sobre o período ver: MELLO, *Olinda Restaurada: guerra e açúcar no Nordeste* (1630-1654). São Paulo, Editora 34, 2007.

que viveu em uma sociedade governada pela “nobreza da terra”, após a reordenação da elite colonial nas Capitanias do Norte, quando os portugueses recuperaram o domínio colonial que haviam perdido para os holandeses, a custa de “sangues, vidas e fazendas”, como apontava o discurso dos colonos em Pernambuco<sup>33</sup>.

Essa ânsia pela concessão de títulos e ordens, no entanto, obedecia uma série de regras ligadas, entre outros motivos, à “condição racial” dos indivíduos, considerando mesmo suas gerações anteriores. Como afirma a historiadora, a “mulatice”, nos termos do século XVII, era um defeito sob o qual o indivíduo deveria estar amplamente desligado, por pelo menos até três gerações anteriores. E não somente a questão da cor estava em discussão, pois qualquer “ligação de sangue” com cristão-novo também era impedimento para tais concessões. Nos casos de Dória e Fernandes Vieira, apesar de mulatos, receberam suas ordens, pois ambos foram figuras importantes no combate ao “invasor” holandês: Dória na Bahia (1624) e Fernandes Vieira em Pernambuco (1654).

Segundo a historiadora, as análises de concessões levavam mais em consideração a “figura pública” construída socialmente do que uma análise “técnica”, de sua biografia. A fama do indivíduo era mais importante que qualquer outro aspecto jurídico que se pudesse argumentar. No entanto, a “mulatice”, a mestiçagem como dado de “impureza”, figurava como elemento restritivo dessas concessões na legislação colonial.

O estatuto de “sangue puro” passa a ser um vetor fundamental a concessão de honrarias, tanto na Europa quanto na América portuguesa. Assim, a lógica da “pureza de sangue” será a tônica da administração colonial e clerical, no que se refere à concessão dessas benesses e o indivíduo mestiço, aqui representado na figuras dos chamados pardos, será o alvo dessa política colonial, além dos judeus ou de seus descendentes. Inclusive os cristãos-novos serão o alvo mais recorrente:

[...] apenas os fidalgos portugueses, cuja origem remota contasse com a fama pública de serem “cristãos-velhos” reuniam, em potencial, as combinações de acesso aos títulos de honra, tornando-se aptos a ocupar distintas posições sociais. (VIANA, 2007, p. 52)

Os cristãos-velhos, no caso, eram considerados os verdadeiros crentes católicos, enquanto que os cristãos-novos, assim denominados por serem judeus convertidos ao cristianismo, eram considerados indivíduos de falsa crença, pois carregavam consigo a carga

---

<sup>33</sup> Para maiores detalhes sobre o período ver: MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro Veio: o imaginário da restauração pernambucana*. 3ª Ed, São Paulo, Alameda, 2008.

cultural das concepções e práticas judaicas. Dessa forma, não eram vistos como “cristãos puros”.

Viana também nos informa que desde o século XVI o critério da “pureza de sangue” passou a ser disseminado por diversas instituições da sociedade colonial, tais como ordens militares, os cleros regular e secular, Câmaras Municipais, magistraturas e confrarias. Durante todo o século XVI e XVII essa será a tônica das instituições coloniais na América portuguesa, dentre elas o Brasil. Aqui enxergamos um ponto de vista muito próximo às leituras de Charles Boxer, que, mesmo não focando sua análise sobre as políticas de “pureza” e “impureza”, aponta para vários discursos da época, no interior da Igreja, que se utilizavam desse argumento da procedência dos indivíduos, de sua ligação sanguínea.

Não apenas a mestiçagem, mas também a questão da ascendência africana é tomada como base para a elaboração e aplicação da ideia de “pureza de sangue”. Uma possível explicação para essa ideia é a interpretação bíblica da maldição de Cam. Segundo Viana:

Em termos gerais, entretanto, a ideia de maldição de Cam (revisitada por letrados no início do período moderno, quando se afirmou a escravidão africana em larga escala) tinha vínculos com as noções de pureza e perigo. A ideia da maldição de Noé, construída e reconstruída no início da época moderna, guardava sinais que a identificavam a uma linhagem congenitamente degradada e, além disso, ilegítima. Cabe lembrar nesse sentido, que, além de ter sido punido por ofender a masculinidade do pai, Cam teria desrespeitado a ordem paterna para que não houvesse intercuro sexual na arca. Dessa forma, sua linhagem carregaria a marca da maldição e da ilegitimidade no nascimento também. (VIANA, 2007, p.56)

Para os europeus reservara-se a descendência de Jafé, aos asiáticos Sem, já para a África fora reservada a descendência do povo maldito, os filhos de Cam. É nesse sentido que a clivagem se dá no seio de uma sociedade mestiça e hierárquica, na qual os negros e os mulatos são considerados indivíduos impuros, distantes de serem dignos de quaisquer distinções.

Essas interpretações, porém, não surgiram no contexto das colonizações modernas europeias, mas remontam à Idade Média, sendo utilizadas para caracterizar os povos africanos e tendo como principal argumento para a maldição de Cam o critério de cor da pele. Também não podemos inferir que seja consensual a opinião de que a cor da pele identifique a maldição bíblica, pois havia quem argumentasse o contrário, inclusive utilizando critérios bastante racionalistas para rechaçar a ideia de que os negros eram amaldiçoados por conta da cor de sua pele.

É o caso, muito interessante por sinal, de um historiador muçulmano de nome Ibn Khaldun<sup>34</sup>, que ao descrever a África e seus habitantes, se utiliza de argumentos bastante racionais, segundo os critérios científicos de seu tempo. O clima e a posição do sol, por exemplo, são explicações mais aceitáveis do que a leitura bíblica de que infere à maldição o critério de cor da pele:

Os genealogistas, que ignoram a natureza das coisas, imaginaram que os negros são a progênie de Cam, filho de Noé, e que a cor de sua pele é resultado da maldição de Noé, que teria causado o enegrecimento da epiderme de Cam e a escravização de seus descendentes. Ora, no Pentateuco diz-se que Noé amaldiçoou o seu filho Cam, sem menção à cor da pele deste. A maldição tornava apenas os filhos de Cam escravos dos descendentes de seus irmãos. Ligar a cor da pele dos negros a Cam é desconhecer a verdadeira natureza do calor e do frio e sua influência sobre o clima e as criaturas. A pele negra dos habitantes das duas primeiras partes do mundo resulta dos componentes do clima, ou seja, do calor crescente no sul. (KHALDUN, 2012, p. 62 – 63)

Khaldun continua sua instigante análise misturando uma visão racional da bíblia com argumentos científicos como, por exemplo, o de que a posição do sol, o zênite, influenciava diretamente no clima das regiões setentrionais e meridionais. O fato de se ter um clima mais quente nas regiões mais ao sul e de se ter um clima mais frio nas regiões mais ao norte, influenciariam diretamente na cor da pele, dos olhos e dos cabelos.

Apesar das variadas versões apresentadas sobre o tema bíblico da maldição, com as quais não poderemos nos ater aqui, a ideia predominante na América portuguesa não foi a da negação de que Cam era o progenitor dos negros africanos, como argumentou Khaldun no século XIV, mas justamente o seu oposto. A tese da descendência de Cam serve, assim, como um elemento chave da justificação da “pureza de sangue”, incidindo diretamente nos indivíduos mestiços.

Essas restrições para a entrada de indivíduos de ascendência mestiça ocorriam também nas irmandades, como era o caso da Misericórdia da Bahia e dos Carmelitas Descalços Teresianos, em Olinda. Acompanhando a leitura de Viana, as duas irmandades exigiam os critérios de limpeza, sendo a de Olinda ainda mais radical, pois restringia a entrada de quaisquer indivíduos não brancos e nascidos na colônia, mesmo que estes comprovassem de alguma maneira seu *status* de limpeza sanguínea.

---

<sup>34</sup> Nasceu em Túnis em 1332 e morreu no Cairo em 1406. Suas principais obras são: *Prolegômenos* e *O Livro dos exemplos e o registro da origem e da história dos árabes, persas e berberes*. In: *imagens da África: da antiguidade ao século XIX*, Alberto da Costa e Silva (Org), 1ª ed., São Paulo, Penguin, 2012.

Assim também se sucedeu nas ordens militares portuguesas, que, em certa medida, abriram algumas exceções quando se tratava de indivíduos que participaram da guerra de Restauração, que vai de 1645 a 1654. Este é o caso dos já citados Fernandes Vieira, bem como de Henrique Dias, que obteve o Hábito da Ordem de Cristo pelo rei Felipe III.

Vale salientar, porém, que essa política de controle hierárquico não condenou do ponto de vista formal, a miscigenação, ou seja, as misturas entre os indivíduos de diferentes origens étnicas que ocupavam os territórios coloniais. O que se apresenta como objetivo claro da Coroa é a regulação da ascensão social dos mesmos, no sentido de que os portugueses procuraram limitar quaisquer condições de distinção social aos mestiços livres.

É nesse sentido que se baseia a política da “pureza de sangue”, segundo a autora. Desse modo, não havia limites à miscigenação, mas aos miscigenados e seus descendentes. Exemplo exposto pela autora, uma lei promulgada em 1671 por D. Pedro II - que reinou em Portugal de 1683 até 1707 – reforçava o ideal da política de “limpeza de sangue”. Segundo Viana, para a inclusão de pessoas nos exercícios de ofícios honrosos - era o caso da obtenção de um assento na Câmara - a mestiçagem é incluída como um “defeito”, endossando uma prática recorrente nas instituições coloniais. O indivíduo não podia apresentar quaisquer ligações com cristãos-novos, mouros ou mulatos.

O fato mais importante a ser notado é que na legislação de caráter geral, representada por ordenações, cartas régias e éditos de governo, não havia condenação ao processo de mestiçagem em si. Entendo, portanto, que o ingresso do “sangue mulato” no rol dos “impuros” no século XVII estava relacionado à regulação das pretensões dos mestiços quanto ao acesso às posições sociais mais prestigiadas no contexto colonial. (VIANA, 2007, p.65)

Essa concepção é de fundamental importância para entendermos, mais a frente, quais “visões do passado” são estabelecidas através da leitura do texto de Viana, pois acredito que, em se tratando dos séculos XVI e XVII, essa passagem traduz com maior clareza uma das ideias guias da historiadora sobre as hierarquias da sociedade colonial.

Além disso, a autora também chama atenção para o fato de que uma série de instituições foi criada com no intuito de evitar a ascensão de membros da elite colonial nos cargos de maior destaque. Assim, a maioria dos ocupantes dos cargos de vice-rei, governador geral e governador do estado eram indivíduos europeus. Mais uma vez, não havia restrição formal aos membros da elite colonial, mas havia a prática de contenção desses indivíduos para a ocupação de tais cargos de destaque no cenário da administração colonial.



Em diversas regiões colonizadas por europeus - todas caracterizadas pela inserção da mão de obra escrava oriunda do continente africano - a política de contenção de mestiços será levada adiante.

Na América espanhola os indivíduos mulatos ocupavam um lugar dos mais baixos na sociedade colonial, apenas ficando a frente dos escravos, bem como sendo alvos, desde meados do século XVI, de leis que procuravam estabelecer os limites desse grupo, como é o caso do decreto de 27 de fevereiro de 1549, que estabelecia que os mulatos fossem “proibidos de manter cargo público ou *encomienda* de índios, restrição que se estendia ainda ao exercício de funções religiosas.” (VIANA, 2007, p.67).

Da mesma forma uma compilação de leis para a América espanhola, reunidas em 1681 - a *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias* - tratara de intensificar a política da Coroa em relação ao controle de pessoas de cor livres e libertas:

Seis leis citavam o grupo que aqui nos interessa em especial: a primeira determinava que negros, negras, mulatos e mulatas livres pagassem tributo ao rei – o que idealmente os aproximava, nesse aspecto, do *status* legal dos índios -, complementada pela lei de número três, estipulando que os mulatos e negros livres vivessem com amos conhecidos, visando garantir a cobrança dos tributos, dada a dificuldade de encontrá-los por ser “gente sem acento certo”; a quarta disposição dirigia-se também aos negros mulatos livres, porém agora àqueles que não tinham ofício e viviam ociosamente, devendo portanto ser remetidos aos trabalhos nas minas, ou a estas condenadas pelos delitos que cometessem. As três determinações restantes estavam ligadas inicialmente ao porte de armas, interditados aos negros, mulatos e outras *castas*. Às negras e mulatas forras, enfim, proibia-se o uso de ouro, sedas, mantos e pérolas. (VIANA, 2007, p.67)

Esta compilação de leis, de autoria de Ivlian de Paredes<sup>35</sup>, demonstra o espírito jurídico do período e, a nosso, ver expressa a posição da Coroa, representada também na figura dos colonos europeus fixados na América, em relação a indivíduos mestiços, mulatos, negros e índios.

É importante lembrar que, como evidencia a historiadora, termos como *pardo* e *mulato* podem expressar conotações variadas no contexto colonial, porém designam sempre pessoas que, de alguma maneira, possuem uma ligação com a miscigenação, seja por terem sido fruto direto dela – relações sexuais -, seja por terem uma “proximidade sanguínea”.

---

<sup>35</sup> Até o momento não conseguimos informações bibliográficas sobre o autor da compilação, tampouco encontramos tais referências na obra de Viana. No entanto, entendemos que, para fins de cumprir nosso objetivo, o documento analisado pela historiadora e também citado por nós é de grande valia.

Nesse sentido, destacamos que o mesmo documento analisado por Viana, ora se refere a indivíduos mulatos, ora a *morenos*. Estes últimos, diferentes dos negros e mulatos, devem ser bem tratados por Governadores, Castelhanos e Capitães Gerais<sup>36</sup>. Já para os negros, além das imposições vistas acima, havia uma curiosa exigência, expressa na *Recopilación* em uma lei específica, intitulada *Que los negros no Anden de noche por las Ciudades*<sup>37</sup>, que, tal qual o título, versava sobre a o livre transito nas cidades, vilas e outros lugares no turno da noite, exceto na casa de seus *Amos*, como define o documento.

A flexibilidade do termo *mulato* no século XVII requer algum cuidado, não podendo ser generalizado e aplicado a todos os indivíduos mestiços. Pelo menos na América hispânica, tomando como base a *Recopilación*, há uma separação evidente entre *mulatos* e *Mestizos*, tanto em termos de identificação de indivíduos quanto no trato destes pela legislação. A descrição é clara ao alertar indivíduos dos cargos da administração colonial:

Nuestros virreyes, Governadores e Capitanes generales; Presidentes, y Oidores, Iuezes, y Iusticias observen sempre e com toda advertência, y desvelo, sobre los procedimietos sobre los esclavo, Negros, y otras qualiesquer personas, que puedan ocasionar cuidado, y rezelo, y prevegan con destreza los daños, que pueden resultar cõtra la quietud, y sossiego publico, em que devem estar muy instruídos, y recatados.<sup>38</sup> (PAREDES, 1681, p. 287)

A leitura da *Recopilación* nos mostra que havia, sobretudo, uma preocupação com a manutenção da ordem nas possessões coloniais do reino de Castela, pois as recomendações podem variar de acordo com os indivíduos citados. Sejam “*morenos*”, mulatos, negros livres ou escravos, as leis demonstram uma preocupação específica em controlar as ações de cada um dos indivíduos pertencentes a tais grupos.

O cuidado em relação aos cargos de comando e controle do corpo administrativo colonial não se restringiu aos negros. Como se pode ver acima, “*otras qualiesquer personas*”

<sup>36</sup> *Recopilación de las Leyes de las Indias*. 1ª Ed. 1681. Versão online, acessada em 28/07/2013 as 18:04. In: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/14/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>

<sup>37</sup> *Op. Cit.* p. 286.

<sup>38</sup> Nossos vice-reis, Governadores e Capitães Gerais; Presidentes e Ouvidores, Juizes e Justiças observem sempre e com toda advertência, e desvelo, sobre os procedimentos sobre os escravos, negros e outras quaisquer pessoas que possam ocasionar cuidado e receio [rezelo], e previnam com destreza os danos que possam resultar contra a quietude e sossego público, em que devem estar muito instruídos e cuidadosos [recatados]. Tradução nossa.

também deveriam ser observadas, é o caso dos *mestizos* e *zambaígos*<sup>39</sup>, que estavam proibidos de possuírem armas. A manutenção da ordem nas colônias escravistas passava necessariamente pelo cumprimento de tais regras sobre a inserção de indivíduos nos cargos de comando e administrativos das possessões europeias.

Dessa maneira, Viana tenta nos mostrar, e a *Recopilación* nos aponta para esse caminho, é que as sociedade escravistas sob domínio colonial, na visão dos Estados europeus colonizadores expressa na elaboração dos códigos jurídicos, padeciam do perigo de ceder à desordem administrativa e, por que não, moral, já que as questões espirituais, tão atreladas à política colonial, faziam parte da imensa pauta de leis específicas sobre os grupos indesejados tanto pelo Estado colonizador quanto pela Igreja.

No caso das questões espirituais, o direcionamento da Igreja é claramente o Concílio de Trento convocado pelo Papa João Paulo III, iniciado em 1545. Da mesma maneira que encontramos as recomendações aos corpos administrativos, os arcebispos e bispos eram orientados na política eclesiástica, inclusive em relação aos mestiços:

Rogamos Y encargamos á los Arçobispos y Obispos, que escusen ordenar tantos Clérigos como ordenan, especialmente á mestizos y ilegítimos, y otros defectuosos, y no dispensen em los intersticios, ni consietan em sus Diocesis á los expulsos de las Religiones e escandalosos, procediendo en todo conforme á derecho, y á ló dispuesto por los Sagrados Canones, Santo Concilio de Trento y otros, que tratan de estos casos, porque assi conviene al servicio de dios nuestro Señor, mayor estimacion y respeto al Estado Eclesiastico y buen gobierno de nuestras Indias<sup>40</sup>. (PAREDES, 1681, p. 287)

O “bom governo” e a ordem passavam por estes pressupostos: Igreja e Estado, munidos dos dispositivos legais produzidos na *Recopilación* de 1681, estabelecem as premissas em relação contenção dos grupos não brancos. Por mais que não se possa afirmar que os códigos tivessem sido cumpridos à risca, o que de longe aconteceu, a análise do “espírito jurídico” vigente nos primeiros anos de colonização, em especial no século XVII, nos indica o pensamento dominante acerca dos miscigenados e negros livres e escravos. Vale

<sup>39</sup> Até o momento não conseguimos uma obra de referência que identifique, em termos objetivos, o significado da palavra *zimbaígos*, mas, de acordo com o contexto deve se tratar de culturas descendentes da África ou que se remetem a ela.

<sup>40</sup> Pedimos [Rogamos] e encargamos aos Arcebispos e Bispos, que evitem [escusen] ordenar tantos clérigos como ordenam, especialmente os mestiços e ilegítimos, e outros defeituosos, e não dispensem nos interstícios, nem consitam em suas Dioceses aos expulsos das religiões e escandalosos. Procedendo em todo conforme o direito, e ao disposto pelos Sagrados Cânones, Santo Concílio de Trento e outros, que tratam destes casos, porque assim convém ao serviço de Deus nosso Senhor, maior estimação e respeito ao Estado Eclesiástico e bom governo de nossas Índias. Tradução nossa.

sempre lembrar que essa relação entre leis gerais sobre a política acerca dos mestiços está ligada às possessões americanas onde o trabalho escravo foi incorporado como parte do sistema colonial.

Assim procederam também os colonizadores ingleses e franceses, que estabeleceram verdadeiros guias de como proceder em relação a estes indivíduos. Ainda no século XVII, a França tem como exemplo o Code Noir de 1685, que regia sobre as colônias antilhanas:

A miscigenação recebeu um tratamento indireto no artigo 9, que condenava a prática do concubinato, estipulando que o proprietário que tivesse um filho gerado por uma escrava sua deveria pagar multa ao Estado, ao passo que a criança e a mãe seriam removidas para um asilo (“confiqués au profit de l’hôpital”) sem direito à alforria. (VIANA, 2007, p.72)

Destacamos no primeiro capítulo uma passagem de Boxer<sup>41</sup>, na qual o autor evidencia uma predisposição existente, no Brasil do século XVIII, a considerar a união entre índios e negros algo a ser evitado, inclusive pelos índios, que eram vistos com menor discriminação, talvez um grupo social ou “raça” mais qualificada.

Na *Recopilación* de 1681 também há, pelo menos uma lei<sup>42</sup> (número 2, livro VII, título V) que versa sobre a união entre indivíduos de diferentes etnias: no caso, a união entre, negros livres e índias. Não há punição sobre a união por si só, mas a cobrança de tributos para os filhos mestiços que por ventura pudessem requerer a isenção dos tributos naturalmente pagos pelos índios, negando à Coroa a identidade indígena para os devidos fins.

A *Recopilación*, como percebemos, é um rico documento que expressa o “espírito” da Coroa em relação aos mestiços. Poderíamos dar aqui, incontáveis exemplos semelhantes aos expostos acima, de caráter mais específico, todos voltados ao controle desses indivíduos e à manutenção da ordem.

No entanto, voltemos às ideias de Viana, que destaca também, de maneira clara, como, apesar das leis e da preocupação da Coroa para com os mestiços, as irmandades pardas buscaram um lugar de destaque na sociedade colonial escravista, bem como esse movimento de reação provocou sincretismos irreversíveis.

---

<sup>41</sup> Ver capítulo 1 desta dissertação, páginas 25 e 26.

<sup>42</sup> *Op. Cit.* p. 285.

### 3.2 – A construção da identidade parda

Voltando à análise do texto de Viana, destacaremos outro ponto forte de sua narrativa: como se comportaram os grupos de mestiços, no caso os pardos, em uma sociedade que buscava mantê-los distante de posições de comando ou de influência.

Nesse sentido é interessante lembrar que os princípios tridentinos do catolicismo, aplicados com veemência na Europa do movimento contrareformista, não foram implementados tão rapidamente na América portuguesa. Inclusive no Brasil, a penetração de tais princípios não foi apenas lenta, mas também pouco sistemática, indicando um cenário no qual o clero secular era pouco presente e, conseqüentemente, não conseguiu efetivar a prática da uniformidade religiosa que o Concílio de Trento pretendia. Dessa maneira, nem todas as mudanças ocorridas, em função do movimento contraferormista, seguiram a mesma lógica nas Américas.

Se na América espanhola vimos que as leis eram muito duras em relação aos mestiços e negros, isso significa que havia um pensamento dominante, não apenas entre os espanhóis, de que estes grupos deveriam ser mantidos sob o comando dos colonos europeus. Porém, no interior da colônia as dinâmicas poderiam acontecer de maneira um pouco diversa, fora do roteiro proposto pelos vencedores.

Uma das expressões dos sincretismos estabelecidos na América portuguesa, este no século XVIII, foi o *calundu*. Esta prática religiosa de matriz africana poderia, em determinado momento, agrupar também clérigos católicos e elementos do próprio catolicismo, como descreve Viana:

[...] eram práticas rituais pontuadas por danças, adivinhações e curas inspiradas por elementos de tradições africanas não-cristãs, fato que não impedia que fossem frequentados por cristãos, nascidos na Europa ou na colônia; ou, até mesmo, que fossem recomendados por sacerdotes cristãos a fieis em busca da extirpação de males para os quais os exorcistas católicos não se julgavam aptos. (VIANA, 2007, p. 101)

Apesar das recomendações feitas no sentido de manter uma determinada ordem social na colônia, fazendo com que os grupos mestiços ficassem afastados o máximo possível de quaisquer influências, o que se percebe no cotidiano das colônias é a aceitação de determinados elementos exteriores ao catolicismo, não no sentido de que havia uma harmonia entre as diferentes religiões, mas a de que havia uma relativa tolerância em relação a algumas práticas pagãs. A participação dos padres e mesmo sua recomendação de tais práticas, nos

permite tal interpretação: se a mestiçagem é um elemento presente nas colônias escravistas, mesmo contendo rígidas hierarquias sociais, ela também é fruto de certa plasticidade.

O catolicismo presente nas Irmandades, entre os séculos XVI e XVIII, eram perpassados por uma forte tradição popular, constantemente influenciado por práticas pagãs e elementos externos à tradição europeia. Também é importante destacar que, de alguma forma, essa flexibilidade para com tais elementos externos estivesse relacionada com o fato de que, nos primeiros anos de colonização, há pouca presença de instituições religiosas em território colonial.

Segundo Viana, teremos apenas a diocese da Bahia em 1551, tornada arcebispado em 1676, e a prelazia do Rio de Janeiro criada em 1575. Este fato também contribui para que os princípios tridentinos não sejam efetivados, como apontamos anteriormente. De todo modo, isto não significa uma diminuição da vida religiosa, muito ao contrário, as práticas e costumes da vida comunitária eram permeadas pelas representações religiosas e seus significados.

Ainda no que se refere ao século XVIII, verificamos a difusão de modelos negros de santidade entre as irmandades:

Por iniciativa dos carmelitas e franciscanos, assistiu-se a um maior empenho na divulgação do culto aos santos negros, como era o caso da promoção das devoções a Santo Elesbão, Santa Efigênia, São Benedito e Santo Antônio do Categeró, em especial. Ora, observa-se aqui uma nova frente nos projetos de catequese dirigidos aos africanos e seus descendentes, pois, se as crônicas e os catecismos tinham, até então, a marca de dirigir-se preferencialmente aos escravos, a pastoral do culto aos santos não distinguia, *a priori*, a condição do fiel, fosse ele escravo, liberto ou livre. (VIANA, 2007, p.105)

Esse panorama sobre a relação entre os grupos de negros e pardos e a Igreja católica colonial demonstra a plasticidade com a qual foram forjados os sincretismos religiosos e a mestiçagem nas colônias escravistas. O que a autora aponta como ideia fundamental, a nosso ver, é que as irmandades de pardos que serão formadas ao longo dos três primeiros cem anos de colonização buscam uma distinção e a criação de espaços específicos na sociedade colonial.

No *Sermão XX*, publicado ainda no século XVII pelo padre António Vieira, o discurso sobre os pardos é bem elucidativo sobre este posicionamento dos grupos pardos. Na ótica do jesuíta, a necessidade de destaque que tais grupos procuravam em meio às hierarquias sociais na colônia era vista como um fator negativo, pois, segundo o argumento teológico, deveria ser

promovida a união entre negros, brancos e pardos, em todas as irmandades. Vale a pena acompanhar as palavras do clérigo:

Consta esta grande República de três sortes, ou três cores de Gentes: Brancos, Pretos, Pardos. E posto que todos se prezao, & professam servir a Virgem Maria, Senhora nossa, & se poderaõ reduzira hua só Irmandade como na casa de Jacob, da qual He descendente a mesma Senhora; seguindo porém todos mais a diferença das cores que a unidade da profissao, não só os não vemos unidos em huma Irmandade, ou divididos em duas, mas totalmente separados em tres. Os em que acho menos razão, são os Pardos, porque não só separarão a Irmandade, mas mudáráo o apellido. Os Brancos, & os Pretos, sendo cores extremas, conservarão o nome do Rosario, & os Pardos, sendo cor meya entre as duas, por mais se estremarem de ambas, deixado o do Rosario, tomáráo o da Guadalupe. Por certo, que forao mal aconselhados, porque a Senhora do Rosario igualmente abraça todas estas três cores: Quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol<sup>43</sup>? (VIEIRA, 1688, p. 151)

O sermão de Vieira, como podemos perceber acima, ataca justamente o grupo dos pardos que, segundo o jesuíta, é o principal responsável pela desunião entre os homens de diferentes cores. Vieira ainda aconselha os pardos a não se manterem separados de pretos ou brancos, antes deveriam se juntar aos pretos “pela parte materna” (VIEIRA, 1688, p. 151) ou preferia que se “agregassem aos Brancos; porque entre duas partes iguaes, o nome, & a preferencia deve ser da mais nobre” (VIEIRA, 1688, p. 151).

Assim, o sermão nos ajuda a entender, como viemos insistindo ao longo deste capítulo, o espírito de uma época. Durante os séculos XVI, XVII e XVIII, a tônica em relação aos pardos, de maneira geral, é a de que estes devem se manter tanto distantes dos cargos administrativos mais influentes, bem como procurar se diluírem entre brancos ou negros.

O que Viana demonstra - no que se refere às Irmandades pardas - é que estas atuaram em um movimento contrário, buscando um lugar de identificação. Tanto que Vieira os identifica de maneira muito criativa, pois os brancos são relacionados ao sol (dia), os negros à lua (noite), enquanto os pardos são relacionados ao crepúsculo, entre a claridade e a escuridão. Um grupo intermediário, nem preto, nem branco. Ainda nas palavras de Vieira, “Excluidos assim, porque se quizerao excluir [...]”(VIEIRA, 1688, p. 152).

Aparentemente contraditório, o culto à virgem de Guadalupe pelos pardos parece ser o símbolo tanto do sincretismo, pois se trata de uma imagem não branca cultuada sob os preceitos do catolicismo, quanto da diferenciação de grupos, pois o fato de os pardos voltarem

<sup>43</sup> Quem é esta que vai caminhando como a aurora quando se levanta, formosa como a lua, escolhida como o sol? In: Sermões, Padre Antônio Vieira, Erechim: Edelba, 1998.

sua devoção à virgem de Guadalupe, em princípio na Bahia e depois em Olinda, no século XVII, demonstra, no mínimo, a ânsia que tinham de obter um lugar de destaque, de diferenciação. Como esta posição será interpretada, tanto por Vieira quanto por outros clérigos ou membros do Estado português, é outra questão que não abordaremos aqui.

Aqui há um dado importante a ser destacado quanto à virgem de Guadalupe, pois tanto em Viana quanto em Gruzinski, o culto à imagem é um dado importante à análise da mestiçagem. Para este, a imagem da virgem e sua difusão através do domínio ocidental representam o que ele chama de guerra das imagens, que acarretou o movimento global da mestiçagem, como vimos anteriormente. Já em Viana, a imagem da virgem aparece como um símbolo da busca dos pardos por uma identidade específica:

Ao abraçarem a devoção da virgem de Guadalupe da Sé de Salvador, os pardos ter-se-iam aproveitado de uma suposta lacuna deixada por fiéis europeus, segundo indica a crônica, ocupando oportunamente um espaço que não lhes fora destinado inicialmente. (VIANA, 2007, P.111)

A “crônica” em questão se refere à obra do frei Agostinho de Santa Maria, intitulada *Santuário Mariano*, publicada entre 1707 e 1723 e dividida em dez tomos. Esta obra é fundamental para entender o pouco que se sabe sobre o início do culto à virgem de Guadalupe, e de outras versões de cultos marianos. Viana aponta para o fato de o frei ter, em sua obra, lido o culto da virgem de Guadalupe pelos pardos como uma ação oportuna por estes, já que fiéis europeus, como descrito acima, teriam deixado uma “lacuna”.

A extensa obra do frei Agostinho de Santa Maria, composta de mais de mil páginas, é elucidativa também da origem do culto à virgem de Guadalupe. Gruzinski, ao tratar do México colonial, traça os planos e as ações, principalmente do clero, para a vitória da imagem cristã ocidental sobre o paganismo indígena. O caso misterioso da Virgem de Guadalupe é emblemático.

Desde o início de sua adoração, por volta de 1530, passando pela fase de quase ostracismo de sua figura por volta dos anos 1640, com o fim da União Ibérica, até a revitalização de sua adoração, elaborada por obras de vários evangelizadores, entre eles Luis Becera Tanco, Miguel Sanches e Luis Lasso de La Veja, entre outros.

No México seiscentista descrito por Gruzinski, a adoção do mito guadalupano serve, além de outras coisas, para indicar um “protonacionalismo”, ou um “patriotismo guadalupano” (GRUZINSKI, 2006, p. 172), surgido a partir dos anos 1648. Também é



indicativo de rivalidades políticas internas à colônia, nas quais a promoção dos santos e dos cultos era fundamental, estava associado a relações de poder.

No contexto do México do século XVII, o culto à Virgem de Guadalupe se opunha ao da Virgem de los Remedios, por motivos que infelizmente não poderemos nos ater com mais detalhes<sup>44</sup>, mas que eram significativos tanto no contexto político como para o projeto ocidentalizante da Igreja Católica.

Já em Viana, que tem como preocupação as irmandades pardas na América portuguesa, a promoção da virgem de Guadalupe pelos pardos - seguindo a lógica de frei Agostinho de Santa Maria – aparece como uma ação estratégica (o que não exclui seu caráter religioso) de afirmação desse grupo, posto que houvesse uma “lacuna” em relação ao seu culto, que será suprido pelos pardos da Bahia do século XVII.

Assim como Gruzinski, Viana elege o ano de 1640 como um período chave para o entendimento do culto à virgem de Guadalupe. Há o fato significativo de que ambos trabalharam com o *Santuário Mariano*, porém relacionam a importância do culto em diferentes regiões colonizadas, tão distantes geograficamente, em diferentes contextos políticos internos: a Bahia do século XVII e o México colonial. Não deixa de ser intrigante que o mesmo movimento de renovação do culto à Guadalupe seja implementado logo após o fim das uniões entre as coros ibéricas, mesmo em regiões aparentemente desligadas uma da outra.

Para além da virgem de Guadalupe, Viana destaca também o culto a Nossa Senhora do Amparo, que segundo o autor do *Santuário Mariano* era a virgem protetora dos pardos, mais do que qualquer outra. Assim, a procura pela devoção mariana aparece como um caminho indicativo não apenas da religiosidade em si, isolada de quaisquer influências políticas, mas também dos arranjos feitos por grupos e indivíduos que buscavam destaque numa sociedade onde religião e política eram quase sinônimas. Neste sentido, os cultos marianos são determinantes da autoafirmação dos pardos como um grupo que buscava notabilidade social.

Lembremos também que essa distinção deveria ocorrer em relação não apenas aos brancos, mas a negros como, por exemplo, os da irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Os pardos, assim passam ao culto da Nossa Senhora do Terço:

A Irmandade de Nossa Senhora do Terço ocupava então uma pequena capela lateral, e seus irmãos eram devotos pardos, que, segundo frei

---

<sup>44</sup> Sobre essa questão ver: GRUZINSKI, Serge. *A Guerra das Imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*, tradução: Rosa Freyre D’Aguiar, São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

Agostinho, “impuseram” aquele título à imagem que ocupava o retábulo central da capela. O suposto motivo da “imposição” era a vontade dos pardos de se diferenciarem dos pretos, que serviam sempre fervorosos à Senhora do Rosário. (VIANA, 2007, p. 112)

Em termos de diferenciação, ao contrário do que se poderia imaginar, a busca dos pardos era por uma espécie de “singularidade coletiva”, pois os pardos procuravam se distinguir tanto dos brancos quanto dos negros, etc. Vale lembrar que o próprio grupos dos pardos não pode ser lido, como ressalta Viana, como um todo homogêneo e que, mesmo entre eles, poderiam haver certas hierarquias sociais. No entanto, como veremos mais adiante, a escolha dos cultos e dos santos e a própria busca por um santo pardo, em contrapartida aos santos de outros grupos, é lida pela historiadora como um dado de diferenciação, bem como de resistência aos pressupostos jurídicos impostos pela coroa portuguesa, assim como impusera também o *Code Noir* francês e a hispânica *Recopilación*, ambos datados do século XVII.

Outro dado importante destacado por Viana para corroborar com suas teses é o fato de que os pardos procuraram associar sua imagem ao da Nossa Senhora da Conceição, venerada por sua “pureza”. Como vimos no início do texto, seguindo a trajetória da historiadora, o estatuto de “sangue puro” contido nas leis coloniais na América portuguesa será o grande mecanismo de controle do Estado e Igreja coloniais. No caso dos devotos pardos da Vila Rica dos seiscentos, Viana afirma:

Ao tomarem a “rainha de toda pureza” como sua especial protetora, os devotos pardos de Vila Rica teriam a possibilidade simbólica de subverter o discurso da “impureza” a eles atribuído pela legislação e pelas práticas sociais ligadas ao discurso jurídico. A pureza de Maria imaculada fazia referência à sua condição original de ter sido supostamente concebida sem pecado. Mas a “impureza” de que ela podia livrar seus devotos pardos em questão, era aquela que simbolicamente se ligava ao “sangue mulato”, considerando “impuro” e indesejável por parte de certos setores da sociedade colonial. (VIANA, 2007, p. 123)

Desse modo, ao se aproximar da Imaculada os pardos procuravam se livrar de sua própria mácula, que os acompanhava desde o nascimento e, em determinados casos, como vimos, poderia ser passada às gerações futuras que os descendessem. Assim como em Gruzinski, a leitura de Viana não dissocia o religioso, o simbólico, do político. Muito ao contrário, o estudo das irmandades pardas nos mostra com muita clareza que este episódio, e muitos outros vistos acima, podem ser lidos de maneira metafórica como a capacidade de “transformar simbolicamente as hierarquias coloniais fundadas em estigmas baseados na

ascendência[...]” (VIANA, 2007, p. 123). Assim, a santa escolhida pelos pardos tinha o poder de defender seus devotos do estigma da “impureza”.

Mais uma vez salientamos o aspecto que pretendemos destacar na visão de Viana, qual seja, as hierarquias que acompanharam a mestiçagem no período colonial brasileiro. Em todos os casos acerca da aquisição de títulos devocionais, bem como dos cultos aos santos católicos, em especial os cultos marianos, os grupos que partilhavam da ideia de “pureza de sangue” procuraram manter certa distância em relação a pardos, negros e mulatos.

A impressão que temos é a de que a mistura racial e o sincretismo religioso não era visto com bons olhos pela Coroa, embora no interior da colônia a dinâmica social não fosse idêntica aos ditames reais. A mestiçagem, nesse sentido, passa a ser vista como um estigma, como algo indesejável. As irmandades de pardos, em certo sentido agem em razão a esse movimento de estigmatização da mestiçagem, procurando os espaços, as brechas sociais presentes nos cultos religiosos e na eleição de novos santos como alvo de sua devoção.

Até meados do século XVII o que se observa através da leitura da historiadora é que os pardos buscavam esse lugar de destaque, porém, ao contrário dos negros, não possuíam um santo próprio. E se o que se busca, em termos políticos e religiosos, é notoriedade, nada mais oportuno que possuir também um santo representativo de seu grupo, no caso, um santo pardo.

Assim, o último ponto a ser destacado aqui, acerca da obra de Viana, é justamente o culto do primeiro santo pardo das Américas: São Gonçalo Garcia. Neste caso, a participação dos franciscanos é fundamental, segundo Viana, pois estes se empenharam arduamente no culto ao santo símbolo dos pardos.

Em todo caso, o que destacamos aqui é o fato de que a legitimação da devoção de São Gonçalo não será tarefa fácil, cabendo ao Frei Antônio Jaboatão o papel de abraçar a causa dos pardos e provar a condição de pardo de Gonçalo Garcia. Para isso, Jaboatão utilizou o conceito de pardo encontrado no famoso *Dicionario da Língua Portuguesa* de Dom Raphael Bluteau:

[...] propondo que pardo era aquele indivíduo “nem branco, nem negro”, mas que participava das duas cores. Em seguida, dedicou-se longamente a argumentar, baseado em relatos de viajantes e obras geográficas, que a mãe de Gonçalo Garcia, sendo natural de Baçaim, era da cor “preta e negra”, pois aquela região ao sul de Goa fazia parte do que os geógrafos chamavam de reino de Malabar, “e todos estes malabares, diziam geralmente os escritores [...] são negros, e os mais negros de toda a índia”. Assim, sendo filho de um português e de uma mulher “negra” natural de Baçaim, estaria em princípio comprovado que Gonçalo Garcia era pardo. (VIANA, 2007, p.127)

Segundo Viana, a primeira imagem de São Gonçalo Garcia foi trazida ao Brasil no ano de 1745, por um pardo de nome Antônio Ferreira. Não há, no entanto, consenso quanto à origem do santo, nem é nossa pretensão destrinchar as discussões acerca dessa contenda.

Vale a pena aqui também nos atermos ao documento que narra a versão da aparição do santo pardo: a *Summula Triumfal da nova e grande celebridade do glorioso e invicto martyr S. Gonçalo Garcia*<sup>45</sup>, dedicada a um certo capitão José Rebello de Vasconcellos e escrita no ano de 1745 em Pernambuco e publicada em 1753 em Lisboa por Sotério da Silva Ribeiro. Segundo Viana, pseudônimo do frei Manuel da Madre de Deus.

A *Summula* descreve com muita riqueza a entrada de São Gonçalo no rol dos santos cultuados na colônia. Credita ao frei capuchinho Antônio Jaboatão o fato de o culto ter sido legitimado e o Gonçalo ter sido, de fato, reconhecido como o primeiro santo pardo das Américas. Também traz informações sobre a vida de mártir que teria levado Gonçalo Garcia, no decurso de uma missão no Japão, na qual se encontrava entre outros irmãos leigos, religiosos e seculares, o mártir teria sido crucificado na cidade de Nagasaki a mando do imperador do Japão.

De acordo com Viana, o próprio Jaboatão não creditava qualquer dificuldade à devoção do até então novo santo pelos pardos, tampouco os membros da elite colonial partidários do ideal de “pureza de sangue”. O real problema era reconhecer a condição de pardo de Gonçalo Garcia, eis o principal questionamento, tanto para o alto clero quanto para os colonos instruídos em questões religiosas.

Em suma, o desenrolar sobre o reconhecimento pela Igreja da santidade de Gonçalo Garcia só terá fim no século XIX, quando é oficializada a canonização do primeiro santo pardo das Américas.

A obra de Viana, assim, ao analisar as problemáticas que as irmandades pardas enfrentaram durante os três séculos de colonização portuguesa nas Américas, em especial no Brasil, é representativa de uma tendência historiográfica muito recente, tendo também o mérito de articular um estudo sobre as mestiçagens, tão caro a historiografia brasileira, à questão da identidade, no caso, a busca de identidade pelos pardos. O tema da mestiçagem sempre esteve ligado, em geral, a concepções universalistas, mesmo em Freyre, o que garante, segundo nosso ponto de vista, o caráter inovador sobre o tema.

---

<sup>45</sup> Ver: *Revista do IHGB*, tom. 99, vol 153, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1928.

### 3.3 – As culturas historiográficas da mestiçagem

Após a propormos uma análise sobre as diferentes visões acerca da mestiçagem, destacamos aqui o fato de que essas transformações que o conceito sofreu ao longo do século XX, de maneira geral, estão ligadas à forma como foram produzidas, a partir de um arcabouço teórico e de um quadro mental próprios da época de cada autor. O objetivo aqui é tentar lançar alguns questionamentos sobre as possíveis vias de estudo acerca da mestiçagem e como elas podem se configurar atualmente, tomando como referência as visões analisadas.

De modo geral, identificaremos como as produções historiográficas sobre a mestiçagem foram elaboradas a partir de diferentes culturas historiográficas que abarcaram demandas e debates políticos específicos do momento histórico em que foram produzidas: a visão freyriana forjada nos anos 1930 - endossada pelo historiador americano Carl Degler e criticada por Boxer; as mudanças teórico-metodológicas do historiador francês Serge Gruzinski e, por fim, a interpretação da mestiçagem elaborada por Larissa Viana, influenciada pelas concepções de Boxer e Gruzinski e que, a nosso ver, configura uma tendência historiográfica atual entre os historiadores brasileiros, no campo dos estudos sobre mestiçagem.

No que se refere à noção de cultura historiográfica, nos apoiaremos na definição do historiador Astor Antônio Diehl, por entendermos que o autor politiza o tema – de maneira positiva – ao lançar duas possibilidades fundamentais para a compreensão de tal abordagem: a “cultura de mudança” e as “ideias de futuro no passado”<sup>46</sup>.

Os autores selecionados aqui para a análise historiográfica, ao elaborarem uma determinada visão sobre a mestiçagem, produziram – conscientemente ou não – “ideias de futuro”, sejam os autores do passado – no sentido estritamente cronológico – como é o caso de Gilberto Freyre, ou autores ainda em atividade, como nos casos de Serge Gruzinski e Larissa Viana.

De acordo com Alencastro, foi no pós-guerra, ou seja, entre 1945 e 1955, que a mestiçagem passou a ser vista como um movimento de alianças culturais que, conseqüentemente, eliminaria as clivagens sociais. A superações das diferenças raciais passaria necessariamente pela volta da concepção do homem universal:

Diante dos enigmas nacionais criados pela formação dos estados contemporâneos, a mestiçagem desataria o nó górdio que liga o conceito

---

<sup>46</sup> DIEHL, Astor Antônio: *Cultura Historiográfica: memória, identidade e representação*. Bauru, São Paulo, EDUSC, 2002.

moderno de nacionalidade ao conceito de cidadania, permitindo assim apressar o surgimento do homem universal. (ALENCASTRO, 1985, p. 49)

É na segunda metade do século XX, então, segundo Alencastro, que se concebe o “elogio da mestiçagem”, ou seja, a volta da crença em um modelo universal de conciliação entre as diferentes “raças” e etnias. Esta “crença na mestiçagem” está intimamente ligada aos efeitos do período de guerra “onde o extermínio dos povos e das culturas foi elevado à categoria de política de Estado” (ALENCASTRO, 1985, p.50).

No entanto, o que se observa entre os anos setenta e oitenta do século passado até os dias atuais, isto vale para as ciências humanas de um modo geral, é a crescente ideia de que o estudo das diferenças – das raças, dos gêneros, das etnias, enfim das minorias políticas – deve-se tornar cada vez mais objeto de desejo dos historiadores. Ressaltar de forma elogiosa as minorias políticas, antes esquecidas pelas concepções universalistas do passado, tornou-se a tônica da historiografia contemporânea no Brasil.

Como bem aponta Pierucci (2008), ao traçar uma trajetória histórica da diferença, a ideia de *igualdade* é originária dos movimentos sociais e políticos de esquerda, que remontam à revolução francesa, enquanto a ideia de *diferença* sempre esteve contida no discurso conservador, de direita. Essa reflexão é oportuna, na medida em que se constata o pensamento dominante, ainda segundo Pierucci, de que o momento político atual no Brasil é o da disputa sobre a autoridade do discurso em relação às políticas *diferencialistas*.

Como os movimentos utópicos perderam legitimidade, com a derrocada do socialismo soviético, e o ano de 1968 trouxe novas reivindicações para a sociedade, pautadas na contemplação das minorias, o quadro geral político no Brasil pós-89 é o da adequação das ideias de esquerda - antes incansavelmente igualitárias e universalistas - aos pressupostos *diferencialistas*, como nomeia o Pierucci<sup>47</sup>. A esquerda no Brasil, dentro de um contexto geopolítico e acadêmico maior, passará a reivindicar a diferença *de fato* e *de direito*.

Essa evidente mudança de perspectiva também se faz presente no universo intelectual e acadêmico, o qual a historiografia brasileira tem acompanhado recentemente, ao eleger novos temas, em geral ligados às novas perspectivas, entre elas as de cunho *diferencialistas*, no sentido em que Pierucci emprega. Podemos citar como exemplo a influência que os estudos *pós-coloniais* exerceram sobre intelectuais no Brasil, elegendo temas ligados à questão da identidade, por exemplo.

---

<sup>47</sup> Para uma discussão mais aprofundada ver: PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da Diferença*, Ed. 34, São Paulo, 2008, p. 114.

Na historiografia brasileira sobre a escravidão, a ideia de *diáspora* é fruto de calorosos debates e vem se tornando uma vertente de considerável produção acadêmica. As teses sobre a *diáspora* negra são uma herança dos estudiosos do *pós-colonialismo*, em geral muito contrários às teses sobre a mestiçagem.<sup>48</sup>

Assim, os autores escolhidos aqui são representativos da trajetória intelectual que a mestiçagem tem sofrido, desde Gilberto Freyre até os dias atuais. Veremos então como se configurou essa trajetória, no sentido de perceber as culturas historiográficas sobre a mestiçagem em cada autor. Separamos, então, para melhor entendimento do debate, duas principais vertentes.

Seguindo a lógica de pensamento exposta acima e levando em conta os autores analisados por nós, separamos três pontos a serem analisado sobre as visões acerca da mestiçagem: a primeira identificada em Freyre, que defende a mestiçagem como o elemento aglutinador das diferenças, ou seja, das pluralidades étnica e racial brasileiras – junto à Freyre analisaremos sua influência (Delgler) e seu crítico (Boxer); num segundo momento a perspectiva Gruzinskiana que liga a mestiçagem aos movimentos de ocidentalização e globalização; e por fim a perspectiva de Larissa Viana, que trabalha a mestiçagem a considerando como um fenômeno hierárquico, tal como Boxer, e, em certa medida, um elemento de resistência.

Entendemos que o ponto de vista de Viana é representativo da historiografia brasileira no que se refere aos estudos sobre mestiçagem, visto que no Brasil as perspectivas *diferencialistas*, como afirmamos acima tem se tornado cada vez mais hegemônicas no cenário de produção e pesquisa acadêmica.

Como vimos no primeiro capítulo, Gilberto Freyre foi o grande divulgador e entusiasta da mestiçagem. Após a publicação de *Casa Grande e Senzala*, é inegável que os negros e índios passaram vistos com outros olhos. De maneira geral, a mestiçagem não será mais um estigma para os intelectuais que aderiram às suas ideias e mesmo para aqueles que a combateram, e foram muitos, dentro e fora do Brasil.

Freyre inaugura um novo paradigma sobre a mestiçagem. Dentre os intelectuais apoiaram ou rechaçaram suas ideias, só para citar alguns, estão Florestan Fernandes, João Cabral de Mello Neto, Darcy Ribeiro, Érico Veríssimo, Roland Barthes, Roger Bastide, entre muitos outros.

---

<sup>48</sup> Ver: ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. *Cartografias dos estudos culturais*: Uma versão latino-americana, ed. on-line, Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

Para Vamireh Chacon (2001, p. 52) Freyre surge num momento em que o Brasil era permeado de um “nacionalismo cultural”, que teve como grandes propulsores a *Semana de Arte Moderna* 1922 e o regionalismo nordestino que dela se originou a partir de 1926. No entanto, é preciso também situar que as teses de Freyre sobre a mestiçagem e, mais especificamente, o que ele mesmo sinteticamente caracterizava de *lusotropicalismo*, foram utilizados para dar corpo a posições políticas conservadoras, como no caso de sua relação com o governo salazarista em Portugal.

As teses de Freyre foram abertamente utilizadas como propaganda pelo governo salazarista contra os movimentos nacionalista que tentavam promover a descolonização das posses portuguesas na África. O autor de *Casa Grande e Senzala* ainda recebeu vários convites e honrarias de tal governo, dos quais nunca se furtou a comparecer. Há ainda, depoimento de um dos ministros de Salazar, Franco Nogueira, afirmando que Freyre concordava abertamente com as políticas colonialistas de Portugal (MEDINA, 2000, p. 50).

Se Freyre, por volta dos anos 1950, era conservador em relação aos movimentos anticolonialistas africanos, combatia arduamente as teorias eugênicas oriundas no nazismo e propagadas com intensidade por movimento nacionalistas em todo o ocidente, inclusive à maneira luso-brasileira, como era o caso do integralismo liderado por Gustavo Barroso e Plínio Salgado.

Não há aqui qualquer contradição em relação aos posicionamentos de Freyre. De fato foi politicamente conservador, mas não concordava com as teorias de purismo racial. A raça para Freyre, assim com para Franz Boas, seu mentor intelectual, “não seria determinante sobre o meio cultural” (REIS, 2006, p. 53). Freyre, apesar de todas as inovações metodológicas, da proximidade com os *Annales*, das honrarias e de todas as contribuições inegáveis às ciências sociais, era um defensor do português, do latifúndio, além de não condenar totalmente a escravidão, por considerar que, no contexto da colonização, não havia outra alternativa viável aos portugueses: Freyre foi um *neovarnhageano* (REIS, 2006, p.55).

Nesse sentido, a visão da mestiçagem produzida por Freyre apresenta também uma visão política muito clara: a defesa do português como colonizador exemplar e do catolicismo como fator de aglutinação da sociedade brasileira, sendo, enfim, a mestiçagem o que garantirá o *equilíbrio de antagonismos* presentes em nosso período de formação, ou seja, aquilo que garante a diminuição das tensões raciais e a projeção de um futuro harmônico para o Brasil de seu tempo, o da primeira metade do século XX.

Dentre as três visões que destacamos aqui, Serge Gruzinski é quem irá propor uma historiografia da mestiçagem, ou “mestiçagem cultural”, inovadora. Como afirmamos no



primeiro capítulo, Gruzinski tem suas primeiras publicações por volta dos anos oitenta do século XX, mais precisamente em 1985, quando publica *Les Hommes-Dieu du Mexique*. O historiador francês, assim, é herdeiro de uma tradição francesa que remonta os *Annales* e sua obra tem um alcance para além do *métier* historiográfico, elaborando análises que perpassam a sociologia e a antropologia, por exemplo.

Diferente de Freyre, Gruzinski defende a mestiçagem como um conceito que se aplica “a mundialização ibérica do século XVI permanece ocupando um primeiro plano na globalização” (GRAÇA FILHO, 2009, p.70). Portanto, vale sempre salientar, não comparamos aqui os conceitos com o intuito de inferir qualquer conclusão sobre Gruzinski tomando Freyre como referência. Apenas destacamos a visão diferenciada que ambos têm acerca do mesmo tema.

Assim, a produção historiográfica de Gruzinski, renega as retóricas da alteridade muito em voga nos estudos culturais dos anos oitenta, incluindo-se a tradição dos estudos pós-coloniais, bem como a tendência norte-americana à crítica ao etnocentrismo, que encobriria, segundo sua perspectiva, algumas continuidades históricas:

[...] as diferenças entre o Brasil e a América hispânica são exageradas, e escamoteiam-se as continuidades e similitudes presentes na vida cotidiana dessas sociedades. Essa história de ampla dimensão não encontraria uma parceria fértil nas proposições da micro-história ou microetnohistória, já que o estudo das mestiçagens não pode se ater apenas ao estudo local ou a um caso específico. (GRAÇA FILHO, 2009, p.73)

Assim, a mestiçagem está intimamente ligada à *mundialização*, que seria o processo de transformação da “natureza, os seres, as sociedades e os imaginários dominados pela Monarquia católica” (GRUZINSKI, 2003), ou seja, o início da dominação colonial ibérica. A *globalização*, processo contemporâneo e consequente da *mundialização* também é conceito fundamental. Por fim a *ocidentalização*, que é a forma de dominação presente tanto nos fenômenos de mestiçagem quanto nos hibridismos.

Por último percebemos como a historiadora Larissa Viana traz uma discussão inovadora no campo da mestiçagem, ao propor seu estudo a partir da categoria de *identidade*, entendida mesmo como uma questão de “autoafirmação”, ou seja, como as irmandades pardas procuravam um lugar na sociedade colonial. Vimos que Viana, assim como Boxer e Gruzinski, entende a mestiçagem como um fenômeno que produz hierarquias.

A principal contribuição de Viana está no fato de a mestiçagem aparece como uma questão de identidade. Se os pardos procuravam um lugar na sociedade colonial, como

demonstra, não reivindicavam fazer parte dos europeus ou negros africanos e descendentes, mas de serem reconhecidos como pardos, logo, mestiços.

A mestiçagem aparece como uma identidade, não como um dado de aglutinação dos grupos étnicos da sociedade colonial na América portuguesa. Nesse sentido, difere de Gruzinski, que entende a mestiçagem como um fenômeno social mais amplo, e de Freyre, que tem na mestiçagem uma perspectiva de legitimação da colonização portuguesa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o processo de realização do presente trabalho de dissertação procuramos detectar as visões diversas sobre o conceito de mestiçagem que foram relevantes ao estudo do período colonial sobre a América portuguesa. Durante nosso percurso destacamos a análise de alguns autores, sempre procurando contextualizar sua produção.

O estudo sobre os fenômenos de mestiçagem na historiografia brasileira tem se desenvolvido de forma prolífica desde a segunda metade do século XIX até os dias atuais, de modo que o presente trabalho procurou destacar as teses mais próximas das discussões atuais sobre o tema, o que não implica a desconsideração de trabalho aqui não analisado de maneira mais aprofundada.

Acreditamos que os objetivos do trabalho foram alcançados, na medida em que traçamos o caminho escolhido e identificamos da maneira mais objetiva possível os diferentes conceitos de mestiçagem, nas diferentes culturas historiográficas em que foram produzidos. Obviamente que, para fins do presente trabalho, não seria possível elaborar uma análise de todos os autores que se debruçam sobre o tema, ou daqueles que negam. De modo que analisamos aqueles não tem se tornado alvo das análises sobre o tema proposto, como no caso de Boxer e Degler.

Em tempo de debate intenso sobre racismo, gênero e direito das minorias, nosso trabalho se propôs a elaborar uma discussão sobre o conceito e como ele reverbera os debates políticos na época de cada autor. Se Viana enxerga na mestiçagem um dado de identidade porque esse é um problema de seu tempo.

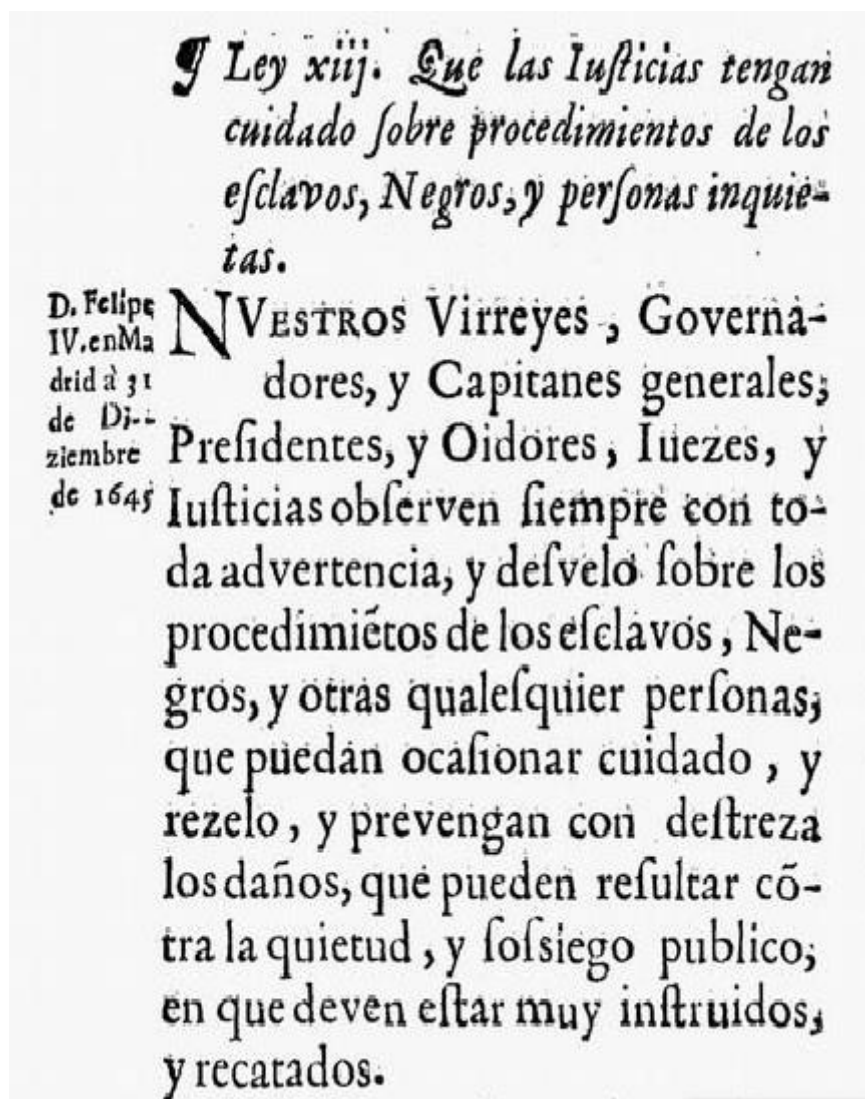
No entanto, a mestiçagem é um tema escorregadio e que propõe mais reticências que conclusões. Assim, acreditamos que o presente trabalho pode ser continuado em futuros projetos, no intuito de alargar o número de visões que aqui nos atemos e, do mesmo modo, trazer à tona, alguns debates que não foram possíveis de ser maior detalhados, como no caso do embate entre Freyre e os historiadores marxistas, questão já muito abordada, porém não menos importante.

De todo modo, as três principais visões do passado, ou também, as “ideias de futuro no passado”, como discutimos acima, foram contempladas a partir dos autores com os quais trabalhamos, no que se refere aos objetos principais de nossa análise. Nesse sentido, o

presente trabalho pretendeu também, discutir ideias, quais suas contribuições e possíveis limitações, bem como as implicações políticas que delas foram derivadas.

Acreditamos cumprir com nossos objetivos e nos mantemos abertos a possíveis críticas que possam ser feitas, bem como contribuições analíticas para o possível melhoramento de nossa discussão. Assim como a mestiçagem, os textos acadêmicos não tem um ponto final, sempre nos oferecem novas perguntas, sempre implicam reticências.

## ANEXO 1



Lei 13: sobre o “cuidado” que se deveria ter com negros escravos e libertos, mulatos e demais indivíduos que pudessem “ocasionar cuidado”. Presente na *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, de 1681.

## ANEXO 2

*¶ Ley iiij. Que los Prelados escusen ordenar à tantos Clerigos como ordenan, y especialmente à defectuosos, y no consientan à los escandalosos y expulsos de las Religiones.*

**R**OGAMOS Y encargamos á los Arçobispos y Obispos, que escusen ordenar tantos Clerigos como ordenan, especialmente á mestizos y ilegítimos, y otros defectuosos, y no dispensen en los intersticios, ni consientan en sus Diócesis á los expulsos de las Religiones y escandalosos, procediendo en todo conforme á derecho, y á lo dispuesto por los Sagrados Canones, Santo Concilio de Trento y otros, que tratan de estos casos, porque así conviene al servicio de Dios nuestro Señor, mayor estimación y respeto al Estado Eclesiástico y buen gobierno de nuestras Indias.

D. Felipe Quarto en Madrid à 7 de Febrero de 1616. Y en esta Recopilación

Lei 4: sobre os ordenamentos feitos na colônia por clérigos. Presente na *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, de 1681.

## FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Livros, artigos e teses.

ABREU, Martha. GONTIJO, Rebeca. e SOIHET, Rachel (orgs.). *Cultura Política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico sul*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. GRUZINSKI, Serge, MONÉNEMBO, Tierno. *Rio de Janeiro, cidade mestiça: nascimento da imagem de uma nação*, Tradução: Rosa Freire d'Aguiar, São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. Geopolítica da mestiçagem, *Novos Estudos*, CEBRAP, nº11, São Paulo, 1985.

\_\_\_\_\_. Continuidade histórica do lusobrasileirismo, *Novos Estudos*, CEBRAP, nº32, março/1992, pp. 77-84.

BASTOS, Élide Rugai. Brasil: um outro Ocidente? Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira. *Ciência & Trópico*, Recife, v. 29, n. 1, 2001, pp. 33-59.

BERNAND, Carmen, GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo*. v.1 – Da descoberta à conquista, uma experiência europeia, 1492-1550. Tradução: Cristina Murachco. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. *História do Novo Mundo*. v.2 – As Mestiçagens. Tradução Mary Amazona Leite de Barros. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2006.

BOXER, Charles R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica: 1440-1770*. Tradução: Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

\_\_\_\_\_. *Relações Raciais no Império Colonial Português: 1415-1825*. Tradução: Elice Munerato, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

BURKE, Peter. *História e Teoria Social*. Tradução: Klauss Brandini Gerhardt, Roneide Venância Majer, Roberto Ferreira Leal, 3ª Ed., São Paulo, Editora Unesp, 2012.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Tradução: Ilka Stern Cohen, Bauru, Edusc, 2006.

CHACON, Vamireh. *A Construção da Brasilidade: Gilberto Freyre e sua geração*, Brasília, Paralelo 15, 2001.

\_\_\_\_\_. *Gilberto Freyre: uma biografia intelectual*. Recife, Editora Massangana, 1993.

- CORTEZ, Hernan. *A Conquista do México*, Tradução: Jurandir Soares dos Santos, Porto Alegre, LP&M, 2011.
- COSTA E SILVA, Alberto da (org.). *Imagens da África: da Antiguidade ao século XIX*, 1ª Ed., São Paulo, Penguin, 2012.
- CURY, Claudia Engler, FLORES, Elio Chaves, CORDEIRO JR., Raimundo Barroso (orgs.). *Cultura Histórica e Historografia: legados e contribuições do século XX*, João Pessoa, Editora Universitária/UFPB, 2010.
- DA SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *O que é, afinal, Estudos Culturais?* Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Belo Horizonte, Autêntica, 2004.
- ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. *Cartografias dos estudos culturais: Uma versão latino-americana*, ed. on-line, Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- DAHL, Robert A.: *Sobre a Democracia*. Tradução: Beatriz Sidou, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2001.
- DEGLER, Carl N. *Nem Preto Nem Branco: escravidão e Relações Raciais no Brasil e nos Estados Unidos*. Tradução de Fanny Wrobel, Rio de Janeiro, Editora Labor do Brasil, 1976.
- DIEHL, Astor Antônio. *Cultura historiográfica: memória, identidade e representação*, Bauru, Edusc, 2002.
- EAGLETON, Terry. *A Ideia de Cultura*. Tradução: Sandra Castello Branco. São Paulo, Editora UNESP, 2005.
- EAGLETON, Terry. *Depois da Teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. Tradução: Maria Lucia Oliveira, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2011.
- FLORES, Elio Chaves. Dos Feitos e dos Ditos: história e cultura histórica. In: *Saeculum* (UFPB), v. 16, 2007, p. 83-102.
- FREYRE, Gilberto. *Novo Mundo nos Trópicos*. Tradução: Olívio Monte Negro e Luiz Miranda Correa, São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Brazil: an a interpretation*. New York, Alfred Knopf, 1947.
- \_\_\_\_\_. *O Mundo que o Português Criou*. São Paulo, É Realizações Editora, 2010.
- \_\_\_\_\_. *China Tropical*. São Paulo, Editora Universidade de Brasília/Imprensa Oficial do Estado, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Uma Cultura Ameaçada e Outros ensaios*. São Paulo, É Realizações Editora, 2010.
- \_\_\_\_\_. *O Luso e o Tropico*. São Paulo, É Realizações Editora, 2010.
- \_\_\_\_\_. Um Amigo Brasileiro de Moniz Barreto, Boletim do Instituto Vasco da Gama nº72, 1956, pp. 11-40.



FONTANA, Josep. *História: análise do passado e projeto social*. Tradução: Luiz Roncari, Bauru, Edusc, 1998.

GIUCCI, Guillermo. *Gilberto Freyre: uma biografia cultural: a formação de um intelectual brasileiro: 1906-1936*. Tradução: Josely Viana Baptista, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

GOYARD-FABRE, Simone. *O que é Democracia? A genealogia filosófica de uma grande aventura humana*. Tradução: Claudia Berliner, São Paulo, Martins Fontes, 2003.

GRAÇA FILHO, Afonso de Alencastro. *História, Região & Globalização*, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

GRUZINSKI, Serge. *1480-1520. A Passagem do Século*. Tradução Rosa Freyre D'Aguar. São Paulo, Companhia das Letras, 1999 (Coleção Virando Séculos).

\_\_\_\_\_. *O Pensamento Mestiço*. Tradução Rosa Freyre D'Aguar. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *A Colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (Séculos XVI-XVIII)*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *A Guerra das Imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. Tradução Rosa Freyre D'Aguar. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. O historiador o macaco e a centaura: a 'história cultural' no novo milênio. In: *Estudos Avançados* 17, v. 49, 2003, p 321-342.

\_\_\_\_\_. *Las Cuatro Partes del Mundo: Historia de una Mundialización*, México: FCE, 2010.

\_\_\_\_\_. *Que Horas São... Lá, No Outro Lado?* Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira com colaboração de Luis Guerreiro P. Cacaís. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

\_\_\_\_\_. Estambul e México, *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 23, nº 38, Jul/Dez 2007, p.265-272.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Editora 34, Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes, 2001.

HOBBSBAWM, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Tradução: Marcos Santarrita, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

JAMESON, Frederic. *A Virada Cultural: Reflexões sobre o pós-moderno*. Tradução: Carolina Araújo, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006.

- LAS CASAS, Frei Bartolomé de. *O Paraíso Destruido: a sangrenta história da conquista da América espanhola*. Tradução: Heraldo Barbuy, Porto Alegre, LP&M, 2011.
- LAPLANTINE, François & NOUSS, Alexis. *A Mestiçagem*. Lisboa, Instituto Piaget, 2002.
- MALERBA, Jurandir(org.). *A História Escrita: teoria e história da historiografia*, São Paulo, Contexto, 2006.
- MEDINA, João. Gilberto Freyre contestado: lusotropicalismo nas colônias portuguesas como alibi colonial do salazarismo. *Revista USP*, São Paulo, n.45, 2000, p. 48-61.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro Veio: o imaginário da restauração pernambucana*. 3ª Ed, São Paulo, Alameda, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O Negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste (1641-1669)*. 3ªEd, Rio de Janeiro, Topbooks, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O Nome e o Sangue: uma parábola familiar no Pernambuco colonial*. 2ªed, Rio de Janeiro, 2000.
- MELLO, José Antônio Gonçalves de. *Gente de Nação: cristãos-novos e judeus em Pernambuco: 1512-1654*, 2ªed, Recife, Editora Massangana, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Olinda Restaurada: guerra e açúcar no Nordeste (1630-1654)*. São Paulo, Editora 34, 2007.
- MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de historiografia e do indigenismo*. 2001. 235 p. Tese. Apresentada para o Concurso de Livre Docência na área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo. Departamento de Antropologia, IFCH, Unicamp.
- NOVAIS, Fernando. Condições de Privacidade na Colônia. In: NOVAIS, Fernando (dir.) e SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da Vida Privada no Brasil*. Cotidiano e via privada na América Portuguesa. v.1. São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p.13-40.
- OLIVEIRA, Carla Mary da Silva, MENEZES, Mozart Vergetti, GONÇALVES, Regina Célia (orgs.). *Enasios Sobre a América portuguesa*, João Pessoa, Editora Universitária/UFPB, 2009.
- POMPA, Maria Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*, São Paulo, EDUSC, 2003.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz, 1993. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- REIS, José Carlos. *Identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 8ª Ed., Rio de Janeiro, Editora FGV, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Varnhagen (1853-1857): o Elogio da Colonização Portuguesa”, *Varia Historia*, Belo Horizonte, 17, pp. 106-31.

SOUZA, Laura de Mello e. Aspectos da Historiografia da Cultura sobre o Brasil Colonial. In: FREITAS, Marcos Cezar de. *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo, Contexto, 1998, p.17-38.

SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Tradução: Ruy Jungman, Rio de Janeiro, Editora Fundo de Cultura, 1961.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Riode Janeiro, Paz e Terra, 1989.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Connected Histories: Notes Toward a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *Modern Asian Studies*, Vol. 31, No. 3, 1997, pp. 735-762.

PAIVA, Eduardo França. *História & Imagens*, Belo Horizonte, Autêntica, 2006.

\_\_\_\_\_.(org.); IVO, Isnara Pereira (org). *Escravidão, Mestiçagens e história comparadas*. São Paulo, Annablume; Belo Horizonte, PPGH-UFMG; Vitória da Conquista, Edições UESB, 2008.

VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão social: notas sobre equívocos e tabus na historiografia brasileira, *Tempo*, nº8, Rio de Janeiro, 1999, p. 7-22.

VIANA, Larissa. *O Idioma da Mestiçagem: as irmandades dos pardos na América Portuguesa*, Campinas: Editora Unicamp, 2007.

VIEIRA, Padre Antônio. *Maria Rosa Mystica: excellencias, poderes e maravilhas do seu rosário*, Lisboa, 1688.

## 2. Documentos eletrônicos:

<http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/descargar/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>. Acesso em: 15/03/2013

<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/06000400#page/1/mode/1up>

Acesso em: 15/03/2013